

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: معالم الدین
مصنف / مؤلف: حسن بن شهید ثانی
خطی / چاپی: نسخ ۱۰۹۲ (مختلف السطر)
سال چاپ یا تحریر: — عدد اوراق: ۲۰۵
جزء کتاب: اصول شماره
شماره عمومی: ۱۱۳۰۱ شماره قبض
واقف: مرحوم شیخ محمد صالح علامه حائری تاریخ وقف: مرداد / ۱
طول: ۱۸ عرض: ۱۱

امانت حاجی ملا جلیل ولد حاجی محمود را

ملا میر ابراهیم بن ز...

معالم الاحکام

ان الذین کفروا الذین امنوا

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله المتعالی فی عز جلاله عن مطارح الافهام فلا یحیط بکنهه العارفون المقدس بکمال ذاته عن مشابهة الانام فلا یبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا یحصی نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا یقوم بواجب شکره الحامدون القدیم الابدی فلا ازلی سواه الدایم السرمدی فکل شیء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا یقربنی الی رضاه واشکره شکرا استوجب به المزید من مواهبه وعطایاه واستقیله من خطایای استقالة عبد معترف بما جناه نادم علی ما فرط فی جنب مولاه واسأله العصمة من الخطاء

والخطل

والخطل والسداد فی القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریك له الکریم الذی لا تخیب لدیه الامال القدیر فهو لما یشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهید قواعد الدین وتهذیب مسالك الیقین الناسخ بشریعته المتطهرة شرایع الاولین والمرسل بالارشاد والهدایة رحمة للعالمین صلی الله علیه واله الهداة المهتدین وعترته الکرام الطیبین صلوة ترضیهم وتزید علی منتهی رضاهم وتبلغهم غایة مرادهم ونهایة مناهم وتکون لنا عدة وذخیرة یوم نلقی الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسلیما وبعد فان اولی ما انفقت فی تحصیله کنوز الاعمار واطالة التردد بین العین والاثر فی معاملة الافکار هو العلم بالاحکام الشرعیة والمسائل الفقهیة فلعمری انه المطلب الذی یظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذی یبشر بالارباح کاسبه العلم الذی یعرج بحامله الی الذروة العلیا وینال به السعادة فی الدار الاخری ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله علیهم اجمعین فی تحقیق مباحثه جهدهم واکثروا فی تنقیح مسائله کدهم فکم فتحوا فیه مقفلا ببنان افکارهم

وكم شرحوا منه مجملاً ببيان آثارهم وكم صنّفوا فيه من كتاب تهدي
في ظلم الجهالة الى سنن الصّواب فمنه مختصر كافٍ في تبليغ الغاية و
مبسوط شافٍ يتجاوز النّهاية وايضاح يحلّ من قواعده المشكل و
بيان يكشف من سرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه
بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة مسالك
الشّرايع ظلمات الوهم والشك وذكرى دروس مقنعة في
تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة لهي منتهى المطلب في الآفاق
ومهذب جمل يسعف في مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر
مدارك يحسم موادّ النّزاع من صحيح الآثار ولمعة روض يرتاح
لتمهيد اصوله الجنان وروضة بحث تدهش بارشاد فروعها
الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم
وبرّهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهّلنا لاقتفاء آثارهم
اجبنا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف
هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدّين وملاذ المجتهدين وجدّدنا به
معاهد المسائل الشّرعيّة واحيينا به مدارس المباحث الفقهيّة
وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق
الدّليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطّباع وتقريرات مقبولة

عند

عند السّماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال
وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصاً لوجهه الكريم واتضرّع اليه
ان يهديني حين تضلّ الافهام الى المنهج القويم ويثبّتني حيث تزلّ
الاقدام على صراطٍ مستقيم وقد رتّبنا كتابنا هذا على مقدّمةٍ
واقسام اربعة والغرض من المقدّمة منحصر في مقصدين المقصد
الاوّل في بيان فضيلة العلم وذكر نبذٍ ممّا يجب على العلماء مراعاته
وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر
حدّه ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله اعلم انّ
فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلوّ رتبته امر كفى انتظامه في
سلك الضّرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انّا نذكر على سبيل
التّنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنّقل كتاباً و
سنّة مقتصرين على ما يتادّى به الغرض فانّ الاستيفاء
في ذلك يقتضي تجاوز الحدّ ويفضي الى الخروج عمّا هو القصد
فامّا الجهة العقليّة فهي انّ المعقولات تنقسم الى موجودة
ومعدومة وظاهر انّ الشرف للموجودة ثمّ الموجود الى
جمادٍ ونامٍ ولا ريب انّ النّامي اشرف ثمّ النّامي ينقسم

الى حسّاس وغيره ولاشك انّ الحسّاس اشرف ثمّ الحسّاس ينقسم
الى عاقل وغير عاقل ولاريب انّ العاقل اشرف ثمّ العاقل ينقسم الى
عالم وغير عالم ولاشكّ انّ العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات
فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه الاول
قوله تعالى فى سورة القلم وهى اوّل ما نزل على نبيّنا صلوات الله
عليه وآله فى قول اكثر المفسّرين اقرأ باسم ربّك الّذى خلق خلق
الانسان من علق اقرأ وربّك الاكرم الّذى علّم بالقلم علّم الانسان
ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة
العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر
وقد قيل فى وجه التّناسب بين آى المذكورات فى صدر هذه
السّورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على
تعليمه ما لم يعلم انّه تعالى ذكر اوّل حال الانسان اعنى كونه علقة
وهى بمكان من الخساسة وآخر حاله وهو صيرورته عالما
وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانّه سبحانه قال كنت فى
اوّل امرك فى تلك المنزلة الدّنيّة الخسيسة ثمّ صرت فى
آخره الى هذه الدّرجة الشّريفة النّفيسة الثانى قوله تعالى

الله

سبع

الله الّذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهنّ يتنزّل الامر بينهنّ
لتعلموا الاية فانّه سبحانه جعل العلم علّة لخلق العالم العلوى والسفلى
طرّا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتى خيرا كثيرا فسّرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى
هل يستوى الّذين يعلمون والّذين لا يعلمون انّما يتذكّر اولوا الالباب
الخامس قوله تعالى انّما يخشى الله من عباده العلماء السّادس قوله سبحانه
شهد الله انّه لا اله الّا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط السّابع
قوله وما يعلم تاويله الّا الله والرّاسخون فى العلم الاية الثامن قوله
قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى
يرفع الله الّذين آمنوا منكم والّذين اوتوا العلم درجات
العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيّه صلى الله عليه وآله آمرا له مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل
ربّ زدنى علما الحادى عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للنّاس وما
يعقلها الّا العالمون فصل واما السّنة فهى فى ذلك كثيرة لا تكاد
تحصى فمنها ما اخبرنى به اجازة عدّة من اصحابنا منهم السّيد الجليل
شيخنا نور الدّين على بن الحسين بن ابى الحسن الحسينى الموسوى ادام الله
تاييده والشيخ الفاضل عزّ الدّين الحسين بن عبد الصّمد الحارثى قدّس
الله روحه بحقّ روايتهم اجازة عن والدى السّعيد الشهيد

قوله تعالى بل هو آيات بيّنات فى صدور
الّذين اوتوا العلم الثانى عشر

زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل
نور الدين علي ابن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد
ابن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن
والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد ابن
الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن ابن يوسف
ابن مطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد
نجم الملة والدين ابي القسم جعفر ابن الحسن ابن يحيى ابن سعيد قدس
الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار المعد الموسوي
عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان ابن جبرئيل القمي عن الشيخ
الفقيه العماد ابي جعفر محمد ابن ابي القسم الطبري عن الشيخ ابي علي
الحسن ابن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد ابن الحسن الطوسي
عن والده رضي الله عنه عن الشيخ المفيد محمد ابن النعمان عن الشيخ
ابي القسم جعفر ابن محمد ابن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي
ابي جعفر محمد ابن يعقوب الكليني عن علي ابن ابراهيم عن ابيه
عن حماد ابن عيسى عن عبد الله ابن ميمون القداح ح وعن
محمد ابن يعقوب عن محمد ابن الحسن وعلي ابن محمد عن سهل ابن زياد

عن جعفر ابن محمد الاشعري عن عبد ابن ميمون ح وعن محمد
ابن يعقوب عن محمد ابن يحيى عن احمد ابن محمد عن جعفر ابن الاشعري
عن عبد الله ابن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا
يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة
لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب
العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في
البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة
البدر وان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم
يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ
منه علما اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد
محمد ابن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد ابن
علي ابن الحسين ابن بابويه القمي رحمه الله عن ابيه عن
سعد ابن عبد الله عن محمد ابن عيسى ابن عبيد اليقطيني
عن يونس ابن عبد الرحمن عن الحسن ابن زياد

العطار عن سعد ابن طريف عن اصبغ ابن نباتة قال قال
امير المؤمنين علي ابن ابي طالب عليه السلام تعلموا
العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث
عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند
الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك
بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في
الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع
الله به اقواما يجعلهم في الخيرات ائمة يقتدى بهم ترمق
اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة في خلتهم
يمسحونهم باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور
الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله
حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار
في الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف
الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال

والاعلام

مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره

فصل ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى
عن الحسن بن المحبوب عن معوية بن وهب قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم وتزينوا
معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا
لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين
فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابرهيم عن محمد
بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحرث بن المغيرة
النضرى عن ابي عبد الله ع في قول الله جل وعز انما
يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من
صدق فعله قوله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم

عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي
عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن
الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع
الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط
الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله
فلم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القران رغبة
عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا
لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا
فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره
عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال كان امير
المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات

العلم

العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات
ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة
ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن
عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة
بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين
صلوات الله وسلامه يقول يا طالب العلم ان
العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة
من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه
الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء
والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء و

هذه السلامة وحكمة الورع ومستقره النجاة
(اي غايته)
وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه
لين الكلمة وسيف الرضا وقوسه المداراة وجيشه
محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب
(اي مذاكرة)
الذنوب وزاده المعروف وماواه الموادعة
(اي المصالحة)
ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمان
بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال
لي ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به وعلم لله
دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل
لله وعلم لله **فصل** ولما ثبت ان كمال العلم
انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة

اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما
سواه اذ به يعرف اوامر الله تع فتمتثل ونواهيه
فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله اشرف
المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لا
مور المعاش والمعاد وبه يتم كمال نوع الانسان ورويناه
بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن و
علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد
الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي
عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع
قال دخل رسول الله ص عليه واله المسجد فاذا
جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة
فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب

العرب ووقائعهم وايام الجاهلية والاشعار
والعربية قال فقال النبي ص ذاك علم لا يضر
من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما
العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة
قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن
محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن الحسين بن علي
الوشا عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه الصلوة
والسلام قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه
في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل
بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال الكمال كل
الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة و

تقدير

تقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان
بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت
من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض
اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن
الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد
بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن
ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر
عليهما الصلوة والسلام يقول اذا مات
المومن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع
الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء

كان تصعد بها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا
يسدها شيء ولان المؤمنين الفقهاء حصون الا
سلام كحصن سور البلد وبالاسناد السالف عن — سور المدينة لها
الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن
سليمان الرازي عن علي بن الحسن السعدابادي — الزراري
عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد
العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن
ابي عبد الله ع قال حديث في حلال الله وحرامه
تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من
ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله
عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن
ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه الصلوة والسلام

ان لي ابنا قد احب ان يسالك عن حلال
وحرام لا يسالك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل
الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام فصل
الحق عندنا ان الله تع انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة
لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف
مما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض
بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول مزيد
له اذ هنا انما يقع من الجاهل او المحتاج والله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا
يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا
بد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنا — فع
الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الالام

فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما نذر منها لم يعقل
ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف
سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا
وان يكون الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الا
ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس
المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل
بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار
المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا
العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل
العظيم النفع وقد روينا بالاسناد السابق وغيره
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل
بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن

ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال لوددت ان اصحابي
ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي
بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان
بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله
ع يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم
في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن
محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه في دين الله
ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر
الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد

النايق عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوى
الطبرى قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقى
قال حدثنا جدى احمد بن محمد بن خالد البرقى عن ابيه عن
ابن ابى عمير عن العلاء بن القلاء عن محمد بن مسلم
قال قال ابو عبد الله عليه الصلوة والسلام لو اتيت
بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال و
كان ابو جعفر ع يقول تفقهوا والا فانتم اعراب و
بالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا
عن على بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا
عبد الله ع يقول ليت السياط على رؤس اصحابى
حتى يتفقهوا فى الحلال والحرام **فصل** الفقه
فى اللغة الفهم وفى الاصطلاح هو العلم بالاحكام

الشرعية

الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالقيد
بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات
ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته
وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية واللغوية وخرج
بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله
سبحانه وعلم الملائكة والانبيا وخرج بالتفصيلية
علم المقلد فى المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل
اجمالى مطرد فى جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان
هذا الحكم المعين قد افتى به المفتى وعلم ان كلما
افتى به المفتى حكم الله تعالى فى حقه يعلم بالضرورة ان ذلك
الحكم المعين هو حكم الله سبحانه فى حقه وهكذا يفعل
فى كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد

المحصنة
فهو

بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذ اعرف بعض
الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ
رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من
تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس
بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل
لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم
لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها
ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا
على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه
العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار
اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد
فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظ

اذ لا يتصور

اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الا
حكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان
بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم
المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه
حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى
ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان
التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان
المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى با
للام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس
لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد
بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده
ما يكفيه في استعلامه من الماخذ والشرائط

بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا
التهيو شائع في العرف فانه يقال لفلان انه علم
النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده
على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال
الحاضر لا ينافيه واما عن سوال الظن فيحمل
العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين
وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن و
هذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام
الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في
طريق الحكم لا فيه بنفسه وظنية الطريق لا ينافي
علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا واما عند المصوبة
القايلين بان كل مجتهد مصيب كما سياتي في الكلام

فيه انشاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه
كانه لم يتامل فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل
غفلة عن حقيقة الحال تنبيه واعلم ان البعض
العلوم تقدما على البعض اما لتقدم موضوعه او
لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم
المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هنا موضع
ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار
الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها
عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في
هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث
عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن
علم اصول الفقه فلان هذا العلم ليس مرتبا

بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه
متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا
يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا
ببيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن
علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادي
هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما
الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم التي
يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة وبيان مقدار
الحاجة منها محل اخر فصل ولا بد لكل علم ان
يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك
الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له
من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات

للموضوع واجزائه وجزئياته وتسمى مجموع ذلك
بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن
الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من
حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلاجرم
كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء
والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من
المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن
التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته
ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه
[illegible] في تحقيق مهمات المباحث الاصولية
التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه

مطالب [illegible] في شيء من مباحث الالفاظ

[illegible] اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس
تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي
او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه
في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو
المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء
كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة
كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى
فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ
من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع
باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه
فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال

لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي
وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل [illegible]
لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية
اما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها
فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال
لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان
الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة
في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في
تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة
بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في
القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو
واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد

وصفه في اللغة لمطلق القصد واما النزاع في ان
صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه
اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها من غير
قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة
غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان
اهل الشرع واما استعملها الشارع فيها بطريق
المجاز بمعونة القرائن فيكون حقائق عرفية
خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وردت
مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل
على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية
بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع
فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا

نقطع

نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما
فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء
مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج
لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني
منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة
ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها
لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه
انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون
حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين
احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها
في غير معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك
معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة

وذلك معنى الحقيقة الشرعية فقد ثبت المدعى
ان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف
الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة
يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته
وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند
الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية
لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين
مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى
كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى
الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق
الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنسبة الى

اطلاق

اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم ح هو كونها حقائق
عرفية لهم لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول
فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع
اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف
اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي ح حقيقة
عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما
اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة
انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين لنا وين
وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الا
لفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها
حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا ريب ان الفهم
شرط التكليف ولو فهمتم اياها لنقل ذلك الينا متوا زكنا

لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالآحاد
والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه
والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله
بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية
لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم
يضعوها لانه المفروض فلا يكون عربية واما
بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا
لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون
عربيا كله وقد قال سبحانه انا انزلناه قرآنا
عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار

الترديد

الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من
غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع
بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق
قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما ينافي
هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح
بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع
من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع
حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية
في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية
وان لم يصرح العرب بآحادها لدلالة الاستقراء
على تجويزهم نوعها ومع التنزل لا يمنع كون القرآن
كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن

وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية فان قيل
يصدق على كل سورة وآية انها بعض القرآن و
بعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء
قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل
في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد
المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف
نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب
بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه
فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي و
يقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي
هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا
القبيل فيصدق على السورة انها قرآن وبعض من القرآن

بالا

بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن قد و
ضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي ووضعا آخر
فيصح بهذا الاعتبار ان يقال الصحيفة السورة بعض
القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف المحتجين
والمحققون ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ
للمعاني اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم
من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني التي كون
اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه
غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس
بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن
الحالية او المقالية فلا ينبغي لنا ونوقن بالافادة
مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح للمذهب

لتنافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركاً
في الضعف لدليل المثبتين اصل الحق ان
الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة
وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين
بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى واحد اذا
كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا
فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا و
فصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع و
ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف
المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة
وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند
التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه ح وقال الباقون

انه

انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا
لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على
الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما
تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد
تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر
ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة
فيصير اللفظ مستعملا في جزء موضوعه لكن وجود
العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء
يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد
وهو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد
به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي

لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه
سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل
اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا
انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان
بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد
بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع
لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة
الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد
ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن
مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا
لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص

اللفظ

اللفظ ببعض الموضوع اعني ما سوى الوحدة فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء
وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال
ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة
تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ
دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان
وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاعلام
حادا مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى بعيد
وجه فكما انه يجوز ارادة المعاني المنفردة من الالفاظ
المفردة المتعددة المتعاطفة على ان يكون كل
واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا
ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله

بينهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض
انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في
كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه
مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة و
بيان الملازمة ان له ح ثلثة معان هذا
وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله
في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده و هذا
وحده وهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه
ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته
لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما و
كونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا
عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع

وهو

وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة
لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل
واحد منفردا وغاية ما يمكن حينئذ ان يقال ان
المشترك هل هو مفرد بين فاذا استعمل في المجموع لم
يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية
ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل
الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص
المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان
في التقدير فجاز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد و
اجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد
المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد
افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة

ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي
نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة
واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة
له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد
العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي
انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا
فمن اين يجيء التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة
ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين
لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره
على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق
في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون
حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من

المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح
فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط
شيء بل هي بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى حق
كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في
الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تع اَلَمْ تَرَ
اَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الاَرْضِ
وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَ
الدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فان السجود من الناس
وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف
لذلك قطعا وقوله تع اِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ
عَلَى النَّبِيِّ فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة
الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه

احدها ان معنى السجود فی الکلّ واحد وهو غایة
الخضوع وکذا فی الصّلوة وهو الاعتناء باظهار
الشّرف ولو مجازا وثانیها انّ الآیة الاولی بتقدیر
فعل کانّه قیل ویسجد له کثیر من النّاس والثانیة
بتقدیر خبر کانّه قیل انّ الله یصلّی وانّما جاز هذا
التّقدیر لانّ قوله یسجد له من فی السّموات وقوله
وملائکته یصلّون مقارن له وهو مثل المحذوف
فکان دالّا علیه مثل قوله نحن بما عندنا وانت
بما عندك راضٍ والرّای مختلف ای نحن بما عندنا
راضون وعلی هذا فیکون قد تکرّر اللفظ مرادا به
فی کلّ مرّة معنی لانّ المقدّر فی حکم المذکور وذلك
جائز بالاتّفاق وثالثها انّه وان ثبت الاستعمال فلا

یتعین

یتعیّن کونه حقیقة بل نقول هو مجاز لما قرّرناه من
الدّلیل وان کان المجاز خلاف الاصل ولو سلّم کونه
حقیقة فالقرینة علی ارادة الجمیع فیه ظاهرة فان
وجه الدّلالة علی ظهوره فی ذلك مع فقد القرینة
کما هو المدّعی [illegible] واختلفوا فی استعمال اللفظ
فی المعنی الحقیقی والمجازی کاختلافهم فی استعمال
المشترك فی معانیه فمنعه قوم وجوّزه آخرون
ثمّ اختلف المجوّزون فاکثرهم علی انّه مجاز وقد
قیل یکون حقیقة ومجازا بالاعتبارین حجّة المانعین
انّه لو جاز استعمال اللفظ فی المعنیین للزم الجمع بین
المتنافیین امّا الملازمة فلانّ من شرط المجاز
نصب القرینة المانعة عن ارادة الحقیقة وهذا

قال اهل البيان انّ المجاز ملزوم قرينة معاندة
لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك
الشيء والّا لزم صدق الملزوم بدون اللازم
وهو مح وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية
وح فاذا استعمل المتكلّم اللفظ فيهما كان مريدا
لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى
الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر
من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوّزين
انّه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز
معاً منافاة واذا لم يكن ثمّة منافاة لم يمتنع
اجتماع الارادتين عند التكلّم واحتجّوا لكونه
مجازا بانّ استعماله لهما استعمال في غير ما وضع

امّا

له اوّلا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا واحتج
القائل بكونه حقيقة ومجازا بانّ اللفظ مستعمل
في كلّ واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة
في احدهما مجاز في الآخر فلكلّ واحد من الاستعمالين
حكمه وجواب المانعين عن حجّة الجواز بعد ظاهر
ممّا قرّروه في وجه الثاني واما الحجتان الاخريان
فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى
ويرد الحجّة على مجازيته بانّ فيها خروجا
عن محلّ النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ
في المعنى على ان يكون كلّ منهما مناطا للحكم و
متعلّقا للاثبات والنفي كما مرّ آنفا والمثنّى

المعنيين

وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى
مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو
معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان الثاني
للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى
ذلك بعموم المجاز مثل ان يريد بوضع القدم في
قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول
دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا
والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا
بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع
له حتى الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في
المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز
تنافيه من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة

ولزوم

ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول
الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر
في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول
بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تقييده
عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة
للمجاز لا تنافيه وحيث كان المعتبر في استعمال
المشترك هو هذا المعنى والظاهر اعتباره هنا ايضا
ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الاخر
وكلا الحجتين منتجة لكن قد عرفت ان النزاع يعود
معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة
ومجازا الخ فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما
اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا

المطلب الثالث في الاوامر والنواهي وفيه بحثان
الاول في الاوامر اصل صيغة افعل وما
في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة
على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال
قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب
وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب و
قال علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة بين الو
جوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في
العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف
في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هي ام للندب
وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب
والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة و
هو

مرتضى

هو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور
وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء
اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى
في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان
السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه
العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو
معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب
في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من
مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفا
القرائن فليقدر ذلك لو كانت في الواقع موجودة
فالوجدان يشهد ببقاء الذم ح عرفا وبضميمة
اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني

حسن

قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك
والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس فان
هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه
بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض و
لولا ان صيغة افعل للوجوب لما كان متوجها
الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد
سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب
فان قيل الآية انما دلت على ان مخالف الامر مامور
بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بعد
كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع قلنا هذا

الامر

الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر
عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من د
لالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند
قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان
الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه
واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب
لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب
فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة
الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله
على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على
غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الا
متثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكره

يبعد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا
يصار اليه الا بدليل وكا هنا في الآية اعتبرت متضمنة
معنى الاعراض وعدّيت بعن فان قيل قوله تعم
في الآية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادة
الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر
عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل
عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء منه فانه
يصح ان يقال في الآية فليحذر الذين يخالفون
عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف
في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا
لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة
مطلق الامر الرابع قوله تعم واذا قيل لهم اركعوا لا

لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر
ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض
اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على
التكذيب يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة
تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا
فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب
واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا
هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان
كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع
والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا
معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان
كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم

التهديد التبليغ بقوله تعالى ويل

منافيا للذم فوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني
بانه رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل
على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون
بانه للندب بوجهين احدهما قوله ص اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه
رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب
واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى
استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان
اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا
الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل
والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو
دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف

ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب
يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة
افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك
وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الو
جوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم
المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل
المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم
بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان
الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تع اقيموا
الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم
فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك
او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في

القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك
والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا
للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه
وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب
بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا
لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة
الى المجاز اذ اتفقنا على ان المجاز لازم بتقدير
وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في
كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم
يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون
استعماله فيهما استعمالا في غير ما وضع
له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء

جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك
فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه
بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد
المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما
باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على
الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى
الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لان
الاستعمال في القدر المشترك ان وقع ففي غاية
الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره ولو اذعن
ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح
لترجح لو لم يقم عليه الدليل اتفق اجمع البلد المعنى

وعلى تقدير اقامة الدليل عليه يترجح الاول

رضي الله عنه على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في
استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في
اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الا
ستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل
قال وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين
او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في
الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في
الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة
كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب وكان
يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد
احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله
صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي

الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا
في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم
ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من
شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطالما
اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون
الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم
بذلك حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد
وضع اللغة في هذا الباب قال رحمه الله واما اصحابنا
معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي
ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ
في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه
الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد

فى مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب
عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو
المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد استعمالها
فى الندب لا يقتضى كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا
لوجود امارة وكونه خيرا من الاشتراك وقوله
ان استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او الاشياء
كاستعمالها فى الشىء الواحد فى الدلالة على الحقيقة
انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او
الاشياء فى الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر
وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة
والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما
احتجاجه على انه فى العرف الشرعى للوجوب فيحقق ما

ادعيناه

ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما
هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم
يستدعى تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوى وهو
مخالف للاصل هنا ولا يذهب عليك ان ادعاءه
فى اول الحجة استعمال الصيغة فى الوجوب والندب
فى القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة
كل امر ورد فى القرآن والسنة على الوجوب فتأمل
احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه
موضوعا لشىء من المعانى لثبت بدليل واللازم منتف
لان الدليل اما العقل فلا مدخل له واما النقل
وهو اما الآحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة
تقضى بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث

المعنى

ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه

والجواب منع الحصر فان ههنا قسما آخر وهو ثبوته

بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان

استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند

الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشيا

استعماله فيها على حد وما يسبق في احتجاج السيد على

الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل

بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة

من قال بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين

الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم

انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في

احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه

بين الثلثة

فائدة

فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية

عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة

الامر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من

المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ

لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل

التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به

منهم عليهم السلام

المرة والتكرار

الحق ان صيغة الامر

بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما

يدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا

بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل

ابدا وآخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها

وتوقف جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر

من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرّة والتكرار
خارجان عن حقيقته كالزّمان والمكان و
نحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان
ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير
متناول للعدد في كثرة ولا قلّة نعم لمّا كان اقلّ
ما يمتثل به الامر هو المرّة لم يكن بدّ من كونها
مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة
التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير آخر وهو انّا
نقطع بانّ المرّة والتكرار من صفات الفعل اعني
المصدر كالقليل والكثير لانّك تقول اضرب ضربا
قليلا او كثيرا او مكرّرا او غير مكرّر فتقيّده بصفاته
المختلفة ومن المعلوم انّ الموصوف بالصّفات

الموصوف

المتقابلة لا دلالة له على خصوصيّة شيء منها ثمّ انّه
لا خفاء في انّه ليس المفهوم من الامر الّا طلب ايجاد الفعل
اعني المعنى المصدريّ فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما
فلا يدلّ على صفة الضّرب من تكرار او مرّة او نحو
ذلك وما يقال من انّ هذا انّما يدلّ على عدم افادة
الامر الوحدة او التكرار بالمادّة فلم لا يدلّ عليهما
بالصيغة فجوابه انّا قد بيّنا انحصار مدلول الصّيغة
بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا
من الدلالة على الوحدة او التكرار احتجّ الاوّلون
بوجوه احدها انّها لو لم يكن للتكرار لما تكرّر
الصّوم والصّلوة وقد تكرّر قطعا الثاني انّ النّهي
يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع

اشتراكهما في الدلالة على الطلب الثالث ان الامر
بالشيء نهي عن ضده والنهي منع عن المنهي عنه دائما
فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن
الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم
من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد
امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين
احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا
بجوازه في الاحكام وثانيهما بان الفارق
فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون
بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها
وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر
مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ

التروك

التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد
تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه با
الضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي
الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع
على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما
فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر
بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر
بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها
لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده
ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان
للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا
لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا

لان الامر ظاهر في المرة لخصوصها اذ لو كان
كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا
ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة
ثانية وثالثة يعد ممتثلا واتيا بالمامور به
وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك
بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة
وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون
بمثل ما مر انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا
مدخل له والآحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف
والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل
فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة
وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا

[illegible]

انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل و
ذلك كاف في اثبات مثله [illegible] ذهب الشيخ
رحمه الله وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي
الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال
السيد رضي الله عنه هو مشترك بين الفور و
التراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة
تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القسم
بن سعيد والعلامة الى انه لا يدل على الفور ولا
على التراخي بل على مطلق الفعل فايهما حصل كان
مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار
من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور
والتراخي خارجان عنهما وان الفور والتراخي

[illegible]

من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول
بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده
اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا
وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور
لم يعد في العصاة واجيب عنه بان ذلك انما فهم
بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما
يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما
يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تع ذم
ابليس لعنه الله على ترك السجود لادم عليه السلام
بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم
يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له
ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد

اي المبادرة والفور

الجواب

الجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت
معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد
قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير
لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف
اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة
الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم و
الجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف
ح ان لا يوخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك
الوقت الذي كلفه بالمنع عن التاخير عنه واما
انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين
الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين

احدهما النقض بالوضع بجواز التاخير اذ لا نزاع

في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو

كان التاخير متعينا اذ يجب تعريف الوقت الذي

يوخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من

الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع

قوله تعالى وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فان

المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا

حقيقتها لانها فعل الله تعالى فتجب المسارعة

الى فعل المامور به وقوله تعالى فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ

فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق

اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل

بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة

و

والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا

يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران

في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل

له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق الى الحاصل

ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت

الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة ولا

استباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب

والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه

المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل

مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل

هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذا

الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فانه

ع

فيناسب في اللفظ لانك قست الامر في افادته
الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه
بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما
بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل
لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما
الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور و
كلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا
لدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده
الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي
عن اضداده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في
التكرار وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا
يحتاج الى تقريره احتج السيد رحمه الله بان الامر

قد يرد

قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به
الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر
استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما
ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا اشتباه ان
يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل
اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن
الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي ثبتا
ذكر من اطلاق الامر ليس الا طلب الآمر الفعل واما
الفور والتراخي فانما يفهمان من اللفظ بالقرينة
ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى
الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لتنوع التجوز
به عن احدهما فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال و

هذا يعين فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الا
مرين حيث يراد المفهوم من حيث هو وقد ان 17
يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان مو
ضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة
التخيير بينهما من خروج عن ظاهر اللفظ و
ارتكاب للتجوز ومن المعلوم حملا انا اذا قلنا
بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به
في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به
في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان
الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق
وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله
افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني من الامر

ولو

ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد
هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا
وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل
معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث
وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان
حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى
الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني
لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل
هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان متجها الا
انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدلول
الوجهين الذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان
الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك انه لا دلالة

التي استدلوا بها على ان الامر للفور لا تبين مفادها
على تقدير تسليمها فمنها ما يدل بل على ان الصيغة
بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل
على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى
امتثال الامر وهو الآيات المامور فيها با
لمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله
على الاولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب
حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارا
دة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول
صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجب
عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان فيصير
من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته

ومن

ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الا
تيان بالفعل في الثاني لان الامر يقتضي بالمطابقة
وجوب الاتيان بالمامور به في اول وقت الامكان و
ايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا
وانما اقتضى وجوب المبادرة تحقيقا لمعنى المكلف
تحصيلا للقصد بنفي مفاد الامر لا ولو الحالة هذه و
الذي يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى الاول
فينبغي القول بسقوط الوجوب [illegible] الاكثرون
على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم
الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا
وفصل بعضهم فوافقهم في السبب وخالف في غيره
فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول

عن المرتضى رضي الله عنه وكلامه في الذريعة
والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك
في بادي الرأي حيث حكى عنهما عن بعض العامة
اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا
به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان
كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر به (لمسبب)
يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما
هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل
من مجرد الامر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار
اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة
على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته
كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال

الامر

تكتسب

وتحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة و(القرب)
الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه
وهو الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء
فاذا انقسم الامر في الشرع الى القسمين فكيف نجعلهما
قسما واحدا او فرق في ذلك بين السبب وغيره
بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود
السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا
ان يمنع مانع ويصح ان يكلفنا الفعل بشرط وجود
الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز
ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا في
الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي
نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على

الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا اثم
الائمة وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى
المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الا
صل مما اختاره الشيخ فيه محل تامل وليس الغرض
تحقيق حاله ههنا بل المهم نقل الى البحث في
المعروف والحجة بحكم السبب انه ليس محل خلاف
معروف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة
غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف
بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة
لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما
بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكو
نها لازمة لا يمكن تركها فحينئذ ظاهر ان الامر

متعلق

متعلق بالمسببات بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فا
لواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة
وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات
وان كانت القدرة لا يتعلق بها ابتداء لكنها
يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف
في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب
اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى
في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول
بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير
معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في
السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب
نادر واثر ذلك في وجوبه هين واما غير السبب

فالاقرب فيه عندي قول المفصل لنا انه ليس
لصيغة الامر دلالة على الجائز بواحدة من الثلث
وهو ظ ولا يمتنع تصريح العقل بتصريح الامر بانه
غير واجب ولا عيار الصحيح بذلك شاهد و
لو كان الامر مقتضيا للوجوب لامتنع التصريح
بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير
السبب به للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج
الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان
الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض
يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم
تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف
عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق

عن

عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من
قسمي اللازم ظ وايضا فان العقلاء لا يرتابون
في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب
والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب
ان المقدمة ح كيف يكون ممتنعا والبحث انما
هو في المقدور ونافي الايجاب في المقدمة
معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا
شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم
واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعي فينكر
وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي ظ
بالتامل وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة
وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك

عن تركها الحق ان الامر بالشيء على وجه
الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا
ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به
احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع
الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي
النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك
وهذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد
كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم
في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم
من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور
اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق
لفظ الضد فلم يتبين المراد منه ومنهم من قال

ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى
الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء
على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا و
في هذا نظر لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الا
قتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام باعتبار
استلزام نفي الاقتضاء فيه لخروج الواجب
عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول
بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما
ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد
العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا
انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن
ضده في المعنى وآخرون الى انه يستلزمه ومنهم من

مطلق الاستلزام ومصرّح بثبوته لفظا وفصّل
بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى
مع تخصيصه لمحلّ النزاع بالضدّ الخاصّ لنا على
عدم الاقتضاء في الخاصّ لفظا انّه لو دلّ لكان بت
واحدة من الثلث وكلّها منتفية امّا المطابقة
فلانّ مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب
على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست
الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا
معنى النهي عن الضدّ الخاصّ ضرورة وامّا
التضمّن فلانّ جزؤه هو المنع من الترك ولا
ريب في مغايرته للاضداد الوجوديّة المعتبر
عنها بالخاصّ وامّا الالتزام فلانّ شرطها اللزوم

العرفي

العقلي او العرفي ونحن نقطع بانّ تصوّر معنى صيغة
الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصوّر الضدّ
الخاصّ فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه
معنى ما سنبيّنه من ضعف متمسّك مثبته وعدم
قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء
في العامّ بمعنى الترك ما علم انّ ماهية الوجوب
مركّبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة
الامر الدالّة على الوجوب دالّة على النهي عن الترك
بالتضمّن وذلك واضح واحتجّ الذاهب الى انّه
عين النهي عن الضدّ بانّه لو لم يكن نفسه لكان
امّا مثله او ضدّه او خلافه واللازم باقسامه باطل
بيان الملازمة انّ كلّ متغايرين امّا ان يكونا متساويين

في الصفات النفسية أولا والمراد بالصفة النفسية
ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد
كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة
الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان
تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين
والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا
كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان
فان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم
بافيها انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا
في محل واحد لما مجتمعان ضرورة انه يتحقق
في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو

ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع
ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة
فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن
ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما
نقيضان اذ يقال افعل هذا وافعل ضده امرا منافضا
كما يقال افعل ولا تفعل ... امرا متناقضا واما لانه
تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان
المراد بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو
حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذي هو
الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى
فعل المامور به تركا لضده وتسميته طلبا هنا

صرفه

وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت
فمحصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالا
خو انت وابن اخت خالتك وتلك لا يليق
ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد
انه طلب للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم
للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلا
فين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما
ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب
اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده
وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد
كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد
الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين با

لاستلزام

لاستلزام وجهان الاول ان حرمة ماهية
النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال
على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن
واعترض بعضهم على اخذ المدعى لاستلزام
واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء
وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض
الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من
محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على
الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج الواجب
عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجو
دية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على
رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذاك

وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل
النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر
لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء
على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه
عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب
انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في
الجواب بين الاحتمالين ويلتزم بالقول على الاول
مع حمل الالتزام على التضمن ويرد بما ذكر في
هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان امر
الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم
الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف
عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما

كان

كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه
معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل
بل يذم على انه لم يفعل ما امر به سلمنا لكننا نمنع تعلق
الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا
نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر
حاول جعل القول بالاستلزام مختصرا في المعنوي
فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم
النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه
لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم
العقلي ما يقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك
لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الآمر بفعل فقصد
ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي

هو العقل فالنهى عن الضد لازم له بهذا المعنى
وهذا النهى ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله
بل انما هو خطاب تبعى كالامر بمقدمة الواجب
اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره
الآمر هنا كلامه وانت اذا تاملت كلام
القوم رايت ان هذا التوجيه انما يمشى
في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام
واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة
اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل
بارادة المعنى الذي ذكره تعسف يجب قرينة
بينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء
لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى

ثبوته

ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي
هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب ترك
فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه
يعلم مما سبق آنفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا بل نخص ذلك بالسبب وقد تقدم
والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور
به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم
المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام
الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم
به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على
سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم

اذا كان علة للّازم لم يبعد كون تحريم اللا[زم]
مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه
اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل
يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة
وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفا[ء]
التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في
العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم با
لتحريم من دون علته اذا انتفت العلية بينهما
والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم
اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم
احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر
وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع

من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين و
يدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في
موضوع واحد على ان ذلك لو اثبت قول
الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك
الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعا[ل]
ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكو[ن]
الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للتر[ك]
ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وبناء
هذا القول عن خفيته ولهم في رده وجوه
تكلف حيث ما يقتضي القول بوجوب ما لا يتم الفعل
الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا
بفعل من الافعال فيكون واجبا تخييرا والتحقيق

ى زده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج
الترك الى شيء من الافعال واما ما هي من لوازم
الوجود حتى يقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج
الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء
جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك
الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الا
متثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك
ولا يحصل الامتثال الا به فعلى من يقول بوجوب ما لا يتم
الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا
الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا
يقول به فهو في سعة من هذا وعزه اذا تمهد
هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد

الخاص للترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما
علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول
بحرمة المكروه ح تحريم اللازم لا وجه له وان
كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما
هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي
وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم
الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخا
فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط التكليف
مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف
معه ساقط وهكذا القول بتقدير ان يراد بالا
ستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا
لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة

لفعل ضده نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما
يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان
مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا
عدم وجوب غير السبب من مقدمات الواجب فلا
حكم بينهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف
باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا
عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه
من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى
الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو
احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا
بذلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب
للمعلول وحيث بلغ حاصل البحث ههنا الى البناء

على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام
الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه
بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد
منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا
لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد
يتوقف على وجود الصارف عن فعل المامور
به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب
الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه
مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب و
التحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه
لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب
الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة ولا

يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذى
يقتضيه التدبّر فى وجوب ما لا يتمّ الواجب الا
به مطلقا على القول به انّه ليس على حدّ غيره
من الواجبات والا لكان اللازم فى نحو ما اذا
وجب الحجّ على النائى فقطع المسافة او بعضها على وجه
منهى عنه ان لا يحصل الامتثال حينئذ فيجب عليه
بموجبه اعادة التعى بوجه سائغ لعدم حصول
الفعل المنهى عنه للامتثال كما سيأتى بيانه
وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم
ان الوجوب فيها انما هو للتوصّل بها الى
الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل
المنهى عنه يحصل التوصّل فيسقط الوجوب لانتفاء

غاية

غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع
كالصلوة مثلا يتوقّف حصوله بحيث يتحقق به
الامتثال على ارادته وكراهة ضدّه فاذا
قلنا بوجوب ما يتوقّف عليه الواجب كانت تلك
الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز
تعلق الكراهة بالضد الواجب لانّ كراهة
محرمة فيجتمع حينئذ الوجوب والتحريم فى شئ
واحد شخصى وهو باطل كما سيجئ لكن قد عرفت
ان الوجوب فى مثله انما هو للتوصّل الى ما لا يتم
الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدّا وا
جبا حصل له التوصل الى المط فيسقط ذلك الوجوب
بفوات الغرض منه كما علم من مثال الحجّ ومن هنا

نتيجة ان يقال بعدم اقتضاء الامر النهي عن
الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به اذ كون وجوب التوصل يقتضي تخصيصا
بحالة الامكان ولا ريب انه مع وجود الصارف
عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل
فلا معنى لوجوب المقدمة وقد علمت ان وجود
الصارف وعدم الداعي مستمران مع ارادة الاضداد
الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة
على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب
في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها
كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم
عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة

الفعل

الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا
يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك
بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا
حام حولها ... المشهور بين اصحابنا ان الامر
بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب
الجميع لكن تخييرا اعني انه لا يجب الجميع ولا يجوز
الاخلال بالجميع فايها فعل كان واجبا بالا
صالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الا
شاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل
المكلف قال العلامة رحمه الله ونعم ما قال الظاهر
انه لا اختلاف بين القولين في المعنى لان المراد
بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال

ولا يلزم الجمع

بها الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقا
ئلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا
خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب تبرأ كل واحد
من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى
صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد
معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى
يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده
ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول
وحيث كان هذه المباحث قليلة الفائدة لنا لم نهتم في
اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن
المحقق رحمه الله حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه
المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة اصل

عملا م

الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز وواقع
على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة
الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى و
الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي
الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة
مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الامر
التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظ
من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة
وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في
اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا
يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا

في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات
التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان
خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان
القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا و
انما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء
الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به
في اول الوقت ووسطه وآخره وفي اي جزء
اتفق اتى به كان واجبا بالاصالة من غير فرق
بين بقائه على صفة التكليف وعدمه فهو في الحقيقة
يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل
وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره
عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم

واختاره الشيخ رحمهما الله على ما حكاه المحقق عنه و
تبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي
سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة والا
كثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة
رحمهما الله وهو الاقرب فتحصل مما اخترناه في المقام
دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد
من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام
فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على
اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل
منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير
فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان
يأتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس

فيحصل مما اخترناه في ل

الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره
ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره
ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة
الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص
بالاول او الاخر تحكما باطلا فيتعين القول
بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء
اداه فقد اداه في وقته وايضا فانه لو كان
الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت
كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة
على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال و
ان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون
بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت

العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية
ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض
للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير
ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه
ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون
القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين
احتجوا بوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل
في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل
عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز
بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع
على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل و
العزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما

اجزاء ولو اخلّ بهما عصى وذلك معنى وجوب

احدهما فيثبت (بدلية العزم) والجواب عن الاول ان لا

نفصال عن المندوب ظ بتمامه فان اجزاء

الوقت في الواجب الموسّع باعتبار تعلّق الامر

بكلّ واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى

الواجب المخيّر فكل جزء اتفق ايقاع الفعل

فهو قايم مقام ايقاعه في اجزاء البواقي فكما

انّ حصول الامتثال في المخيّر بفعل واحد

من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب

التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط

او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه

في الاول مثلا عن وصف الوجوب الموسّع

وذلك ظ بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه

حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن

الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل

باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد

الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم (بدواجبة)

فلو كان ثمّ تخيير بينهما لكان الامتثال بها

من حيث انها احدهما على ما هو مقرّر في الواجب

التخييري نابت والاثم الحاصل على الاخلال

بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلّف

مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا خصال الكفارة

بل لانّ العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون

عند الالتفات اليه تفصيلا من احكام الايمان

كونه منذكراً له لخصوصه حكم من احكام
الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل
وقت الوجوب او لم يدخل فهو واجب مستمر
عند الالتفات الى الواجبات اجمالاً او
تفصيلاً فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه
وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف
في وجوب العزم على الوجه الذي ذكره وله
وجه وان كان الحكم به متكررا في كلامهم
وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب
لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل
لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث
لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا و

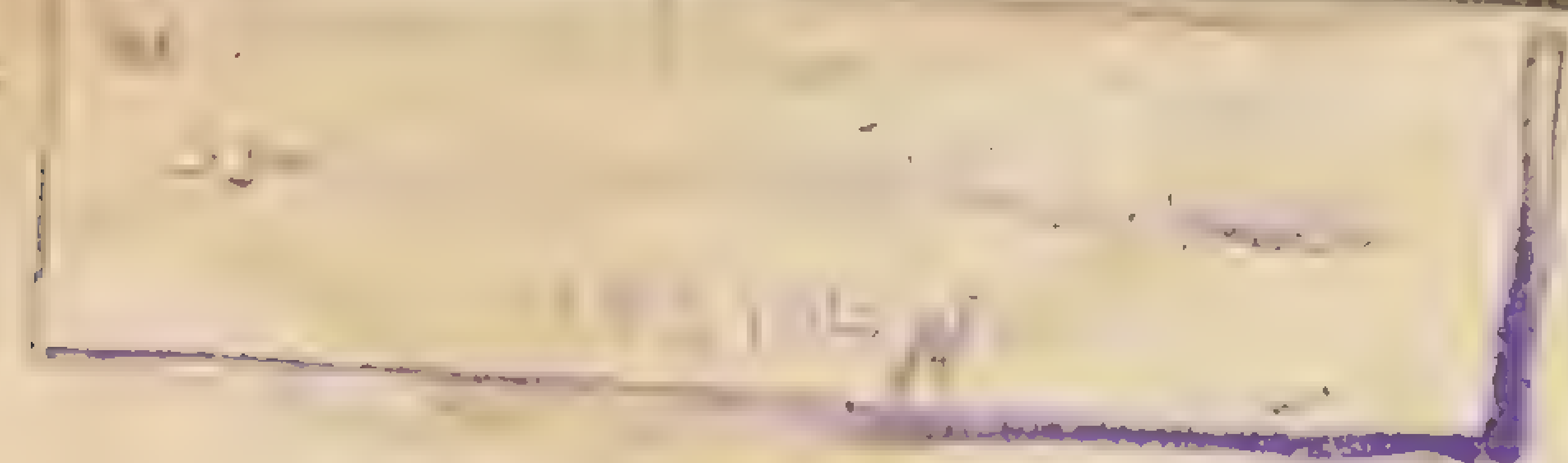
هو

هو كما يرى محجة من خص الوجوب باول الوقت ان
الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك
الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم
صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول
او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان
هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه في الاول
وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول
والجواب اما عن امتناع الفضيلة في الوقت فقد
اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته و
اما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم
لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت
الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر

الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره
لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن
الثاني لا بالاجماع وكذا المقدم وجوابه
منع الملازمة والسند ما تقدم فان اللزوم
المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول
واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه
على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه
ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه
عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان
اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره
فقد فعل الواجب وكما ان الجميع الحاصل في الواجب
المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال

بالجميع

بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل المكلف مخير
ما شاء منها فكذا هاهنا لا يجب عليه ايقاع الفعل
في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين
مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين
عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموسع
فرقا من حيث ان متعلقه في خصال المخير جزئيات
المختلفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة
الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء
من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الا
جزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتماثلة
بشخصياتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق
ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهاهنا في اجزاء الزمان



الوقت ولا امر سهل الحق ان تعليق الامر
بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء
الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان
وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل
منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة
منّا لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما
ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط
في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء
الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد
ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول
ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى
عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه

عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة
احتج السيد بان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس
يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه
ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من
قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام
الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم
امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني
ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم
مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من
ان يحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان
انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان

قوله نعم ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
دل الا على عدم تحريم الاكراه حين لا يردن التحصن
وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول
انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي
ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط
احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما
معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما
وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم
مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل
الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الآية
الآية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن
لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان

المحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا
لان ليس انسانا تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم
الموضوع اخرى والموضوع هنا ممتنع لانهن
اذا لم يكن يردن التحصن فقد اردن البغاء و
مع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الا
كراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها
يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها
ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فا
ئدته في الآية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن
اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الآية
نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا

وثالثها انا سلمنا ان الآية تدل على انتفاء حرمة
الاكراه بحسب الظاهر نظراً الى الشرط لكن الاجماع
القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع
اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة
نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر
من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى و
نفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس و
هو الاقرب لنا انه لو دل لكانت احدى الثلث
وهي باسرها منتفية اما المطابقة والتضمن فبينة واما
انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن
اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته
فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة

بالمنطوق لا بالمفهوم والكلام مفروض في نفاده واما
بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن
ولا العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب
الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم
وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء
الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى
قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود
اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان
الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها
شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج
السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة
مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم

املاق
لدكما فى قوله نعم ولا تقتلوا اولادكم خشية
فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها وقد يذكرها على ثبوت التحريم
عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية
لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث و
الفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون
غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو
هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء
التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر
للتخصيص فائدة سواه فحيث تحقق ما ذكرتموه من
الفوائد لا يبقى من محل النزاع فى شئ وجوابه ان المدعى
عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد

وذلك كاف فى الاستغناء عن اقتضاء النفى الذى
صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا
لفائده اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون
ويتادى ما لا بد فى الحكمة منه فيحتاج اثبات
ما سواه الى دليل واما تمثيلهم فى الحجة بالابيض
والاسود فلا نم ان المصطفى لا يستحبها هو عدم
انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه
بيانا للواضحات [illegible] والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا
لاكثر المحققين وخالف فى ذلك السيد رضى الله عنه
فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك
الغاية وما بعدها يعلم انتفائه او ثبوته بدليل وقد وا

المقتضى لاستحبابه

على هذا بعض معاصرينا ان قول القائل صوموا الى
الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو
فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا
وهو خلاف المنطوق فاحتج السيد رحمه الله بنحو ما
سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف
حتى انه قال من فرق وظنه بين تعليق الحكم بصفته
وتعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى وهو كا
لمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال
فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا
كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا
واي معنى لقوله عم في سائمة الغنم الزكوة و
المعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة

ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم
ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع
فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من
مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظا
اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل
مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت فيما
سبق فغفلة السيد رحمه الله تعالى في التسوية بينهما لا وجه
لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه في
دلالة في التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل
من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها قال
مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم
الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم

فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم
الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع
انتفاء الشرط كون الآمر جاهلا بالانتفاء كأن
يأمر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته
قبله فان الأمر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء
الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين
واما مع علم الآمر كامر الله تعالى زيدا ان يصوم غدا
وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا
يعجبني التوجه عن البحث بما نرى وان تكثر ايرادها
في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته واغماض العدول
عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم بما عنون
به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد

اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن
التأدية على اصل المطلب فقال ومن الفقهاء والمتكلمين
من يجوز ان يأمر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف
من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون
مأمورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط
انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى
علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف
فلا يجوز ان يأمره بشرط قال والذي يبين ذلك
ان الرسول صلى الله عليه وآله لو اعلمنا ان زيدا
لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نأمره
بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نأمره
فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز

الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق وحين
الفعل لانه متى يصح ان نعلمه وكون المأمور متمكنا
لا يصح ان نعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط
ولا بد من ان يكون احدنا في امره يحصل من حكم
الظان ليتمكن من يأمره بالفعل مستقبلا ويكون
الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن
يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله
فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما
بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون
من يعلم انه لا يتمكن فالرسول حالة من يأمره
فقد ذلك نامر بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها
السيد قدس الله نفسه كافية في تحرير المقام

لحال ان اعلمنا الله تعالى حاله

باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها
واكتفينا بها من الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج
المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما
علم عدم شرطه لم يعص احد والتالي بط بالضرورة
من الدين وبيان الملازمة انه كل ما لم يقع فقد
شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا
تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم
احد انه مكلف واللازم بط اما الملازمة فلانه
فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله
لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون
مكلفا بالاتيان وقد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان
الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عنده دخول الوقت

وذلك كافٍ في تحقق التكليف لانا نقول يمكن
ان يفرض الوقت المتسع زمنا زمنا ويتردد في كل
جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل
الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء
الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة
فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبما
الضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم بوجوب
ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم
النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم
يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ
من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس
الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف

من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به زمانا
يوطّن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف
في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الا
يرى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر
ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له
والانسان قد يقول لغيره وكّلتك في بيع عبدي
مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه
استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب
عن الاول ما حققه السيد رحمه الله اذ ليس
نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في
الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته
على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا ف

الملازمة انما تتم بتقدير كونها منه وقع
المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم
وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبيانه
ذكر السيد رضي الله عنه في تتمة تنقيح المقام
يتضح به سند هذا المنع فقال وهذا يذهب الى
انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي
الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به
وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط
عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل
وهو سليم صحيح وهذه امارة يغلب معها الظن
ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير
فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل

الابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد
للسبع من بعيد مع تجويزه ان يخترم السبع
قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه
ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء
السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد
ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب
عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل
الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه
بنية الفرض ويكفي في وجوب نية الفرض غلبة
الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع
فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع
من تكليف ابراهيم عم بالذبح الذي هو فري الاوداج

بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية و
ما يجرى مجراه ذلك والدليل على هذا قوله تعالى و
ناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاما اخر
عنه فلا شيء فيها من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به
نفسه لجريان العادة بذلك واما الفدا فيجوز
ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او
عن مقدمات الذبح زيادة عما فعله لم يكن قد
امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس
المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك
للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل و
الانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه
بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما

يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد و
الوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى والاقرب
عندى ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى
معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذى
كان قبل الامر وبه قال العلامة منه في النهاية وبعض
المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره
في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى
الاعم اعنى الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا
يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يحصل بدون
انضمام شيء منها اليه في الوجود فادعا بقائه بنفسه
بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الا دون

معقول

فى الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذى
اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا
بالمنع من الترك الذى هو جزء مفهوم الوجوب
دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع فى
النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه كما
يحتمل التعلق بالجزء الذى هو المنع من الترك
لكون رفعه كافيا فى رفع مفهوم الكل كذلك
يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الآخر الذى هو
رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان
قليل الجدوى لكونه فى الحقيقة راجعا الى
التعلق بالمجموع احتج بان المقتضى للجواز موجود
والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما

بالمنع

وهو

الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضى
للمركب مقتضى لاجزائه واما الثانى فلان الموانع
كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب
وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة
والمركب يكفى فى رفعه رفع احد اجزائه فيكفى فى رفع
الوجوب رفع المنع من الترك الذى هو جزؤه وح
فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نم
عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان
الفصل علة لوجود الحصة التى معه من الجنس
كما نص عليه المحققون فالجواز الذى هو جنس
للواجب وغيره لا بد لوجوده فى الواجب من علة
مقتض
هى الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله

يزول الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فيثبت
ما نفيناه النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود
من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل
علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان
لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من موضعه
وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان
ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما
يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك لان
الجنس انما يفتقر الى فصل ما من الفصول ومن البين
ان ارتفاع المنع من الترك مقتضى لثبوت الاذن
فيه وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل
ان الجواز يتقوم بين احدهما المنع من الترك والآخر

الاذن

الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا
ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر
بل به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثاني
ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب
بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان
ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما
قلناه فان قيل الملاك ان رفع المركب يحصل تارة
برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها فلم يعلم بقاء
الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع
البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي
معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه
اولا والاصل استمراره فلا يرتفع بالاحتمال وتو

صح

ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب و المقتضى

للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه

وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه

لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي في الجواز

ظاهرا وهذا معنى ظنون بقاء الجواز المنع من وجود

المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية

الوجوب قدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة

الاخر لا يتحقق له بدون انضمام احد قيودها البتة

قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار

الاحكام في الخمسة يعد من الضروريات وح فالشك

في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضى

وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد

فقط اعنى المنع من الترك ويقتضى ثبوت نقيضه

الذى هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا

يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه

ولا يتحقق معه وجود المقتضى ولو تشبث الخصم

في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق

النسخ بالمجموع لكان معارضا باصالة عدم وجود

القيد فتبا فطان وبهذا يظهر فساد قولهم في

اخر الحجة ان الظ يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه

والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف

عليه وجود المقتضى ولم يثبت اذ انفراد ذلك

فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء

الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المنهى على التنهم

يريدون به الاباحة ولا اعم منه ومن الا
ستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن
المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا
القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن نادر بل
ربما رد ذلك بعضهم منافيا للقائل به مع ان
دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي
هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان
مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا
من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في
رفع حقيقة الوجوب لجزم كان الباقي في مهو
هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه
الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت

حقيقة

حقيقة الندب وكان هو الباقي في البحث الثاني في
النواهي اصل اختلف الناس في مدلول
صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر
والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه
المتبادر عندنا في العرف العام عند الاطلاق
ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه
بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تع
وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء
عما نهى الرسول صلع عنه لما تقدم من ان الامر حقيقة
في الوجوب فيما وجب الانتهاء عنه حرم فعله
ما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلع وموضع
النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما

نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله يدل بالفحوى على كراهة ما نهى الله
عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال
النهي في الكراهة شائع في اخبارنا المروية
عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر
وقد اختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الا
كثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه
ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب
بالنهي نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة
وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كا
لزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء
على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف
منه بل لا يكاد يخطر ببال اكثرهم وذلك دليل على

ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق
الامتثال ولم يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا
بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف
ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما
اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل
قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه
غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود
والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا
لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة
في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد
للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه
نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر

به والعدم سابق عليه فلا يصلح ان يكون للقدرة
المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة
باعتبار استمراره ونحن مع القائلين بهذا الاعتبار
في محل المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا
يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة
انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند
ومتجدد بها [illegible] قال السيد المرتضى رضي الله
عنه وجماعة من العلماء في احد قوليه ان النهي
كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل
له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار
وهو القول الثاني للعلامة رحمه الله واختاره في
النهاية فلنا وللاكثر واليه ذهب لنا ان النهي

يقتضي

يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل في
حقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع
اي عدم ادخالها في الوجود
من ادخال كل فرد من افرادها فيه
اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك
الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا
نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه
ايقاع الفعل فيها ثم فعله عد في العرف عاصيا
مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء
عاصيا منه وما يحسن لو اعتذر بانه ترك المدة
التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك ولم يرد نهيه
يتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم
بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه

القائلين بان النهي للمرة

لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض
نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام ولانه يرد للتكرار
كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا
تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح
تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض
فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في
النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد
به فلا يتناول غيره الا يرى انه عام لجميع او
قات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل
قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال
ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على

وقد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل
الوضع للقدر المشترك اعني لزوم المجاز والا
شتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في
خصوص المعينين يصير مجازا فلا يتم لهم الا
ستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتا
كيد واقع في الكلام مستعمل فيجب تقييد بخلاف الدوام
يكون ذلك قرينة المجاز وحينئذ يوتى بما يوافقه
تكون تاكيدا [illegible] لما اثبتنا كون النهي للدوام
والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام
يستلزمه ومن نفي كونه للتكرار نفي الفور ايضا و
في ذلك واضح [illegible] الحق امتناع يرتفع الامر والنهي
الى شيء واحد ولا نعلم مخالفا من اصحابنا ووافقنا
عليه

وذلك كثير ممن خالفنا واجازه قوم ونفى آخرون
تحرير محل النزاع اولا فنقول الواحدة يكون
بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان
يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر
وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ واما الثاني
اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت
بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا
به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجوزه بعض
من جوز تكليف المحال رحمهم الله ومنعه بعض المجوزين
لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو
محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز
تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان

للفعل

للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي
عن الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في
الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة
وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما
عليها ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر
طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما
في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد
المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين
في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وذلك
منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي
ذلك بل الواحدة باقية معه قطعا والصلوة

في الدار المغصوبة وان تعدد متعلقهما جهة الامر
والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت
لكان مأمورًا به من حيث انه احد الاجزاء المامور
بها للصلوة وجزء الجزء جزء والامر بالمركب امر باجزائه
ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار
المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد
وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف
بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة
الثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص
ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع
عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني
انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق

الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل
اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه
عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان
عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما التي
هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين
مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول
ان الظ في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة
الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه
مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة
بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا
والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في

حيث المنع حيث لا يعلم ارادة المخالطة كيف ما اتفقت
وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان
مغاير الحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي
هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به
فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون بعينه صار
متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق
بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي
يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة
وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المأمور
به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد
باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما
هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة

التي

التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على بعد الترتيب
في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية
تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن
كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة
بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون
بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة
المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع
الامر والنهي فيه وهو شيء واحد قطعا فقوله و
ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الى ان اراد
خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم
ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين في
الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على المغا

والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط أو
مكابرة محضة ولا يرتاب في فساده ومسكة وبالجملة
فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع
وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية
عنانه أصل اختلفوا في دلالة النهي على
فساد المنهي عنه على أقوال ثالثها يدل في العبا
دات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم
المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة
فقال جمع منهم المرتضى أن ذلك بالشرع لا
باللغة وقال آخرون بدلالة اللغة عليه أيضا
والأقوى عندي أنه يدل في العبادات بحسب
اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان

لنا على أولهما أن النهي يقتضي كون ما يتعلق
به مفسدة غير مراد للمكلف والأمر يقتضي كونه
مصلحة مرادا أو هما متضادان فالإتيان بالمنهي عنه
لا يكون إتيانا بالمأمور به ولازم ذلك عدم
حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني
بالفساد إلا هذا ولنا على الثانية أنه لو دل
لكان بإحدى الثلاث وكلها منتفية أما الأولى
والمطابقة فظ وأما الالتزام فلأنه مشروط با
للزوم العقلي أو العرفي كما هو معلوم وكلاهما
مفقود بدليل ذلك أنه يجوز عند العقل
وفي العرف أن يصرح بالنهي عنها وأنها لا تفسد
بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين

وذلك دليل على عدم اللزوم بين صحة الفا
بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علما
الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون
على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع
وغيرها وايضا لو لم يفد لزم من نفيه حكمة
يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها
الصحة واللازم باطل لان الحكمين ان كانتا
متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل
وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة
فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة
الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها

من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة
فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة لفوات قدر
الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة
لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء
الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه
وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا
والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء
بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفائه
في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر وعن
الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على
وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء
الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب

٨٤

اعنی م

لترتبه على استقال الملك عليه نعم هذا في العبادات
معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة
عن حصول الامتثال الدال على وجود الحكمة
المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج
احتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات
يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة
فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات
واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما
ما استدل به على الدلالة شرعا من ان لا يزال
العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه
اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد و
اما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان

استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته
عليه شرعا لما ذكرنا من الدليل على عدم دلالته
لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك
وهم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات
لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق
ما اسلفناه سابقا الوجه الثاني لهم ان
الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على
الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان
مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا النقض
الصحة وهو الفساد لحاجة الا ولون بان الامر
يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي
وهم يدعون دلالته لغة ومثله ممنوع الا

والحق ان يقال لا نم وجوب اختلاف احكام المقابلات
لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض
احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضى الصحة
انه لا يقتضى الصحة ولا يلزم منه ان يقتضى
الفساد فلا يلزم في النهى ان يقتضى الفساد
نعم يلزم ان لا يقتضى الصحة ونحن نقول به تحقيقه
النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه
لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهى عنه
واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن
البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه
يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام
الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر فيه

غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما
يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر
فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر ويناقضه
قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت
لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة
ولا منافاة يشهد به الذوق السليم فالحق ان
الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل
له واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين
اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب
ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية
الظهور لا ينكرها الا مكابر [illegible] في العموم
والخصوص وفيه فصول [illegible] في الكلام

على الفاظ العموم [illegible] الحق ان للعموم في لغة

العرب صيغة مخصوصة وهو اختيار الشيخ

والمحققين والفقهاء وجمهور المحققين وقال

السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا

استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من

ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص

السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع

الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف

الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع

الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في

الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان

السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ

العموم

العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر

دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم

النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم

لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل

وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين

العموم والخصوص لكان قول القائل ضرب الناس

كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان

الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل

باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء بتاكيد بتكثير

فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند التكرير

واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان

مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة

الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الأول
ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه
تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص ص
اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة
فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم
لعلم ذلك اما بالعقل وهو ممتنع اذ لا مجال للعقل
بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا
تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل
فيه والجواب عن الاول ان مطلق الا
ستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو
المتبادر عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة
فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك

حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما
ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ
عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا
ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان
جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص
متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت
للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم
ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه
اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا
ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص
المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه
وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من

عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة في الحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا الاحتمال لا من نظر و اما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص مخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا

لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس الله روحه فانه قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من الحكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق لم يكن بعيدا

اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة و الاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد مراتب العدد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبه

الدخول قطعا فيعلم كونها مرادة وبقي ما سواها
على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا
دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو
اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله
على الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت
اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب المجموع
فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع
حقائقه فكان اولى والجواب من احتجاج الشيخ
اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه
ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة
اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا و
فيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا

فيتم الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل
هذه الشهرة من الوهن اصل الجمع المعرف باللام
اداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في
ذلك خلافا من الاصحاب ومحققوا مخالفينا
على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا
يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات
اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس
الى انه يفيد العموم وعزوه المحقق الى الشيخ وقال
قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة
وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم
وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو
منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه

يا لجمع وبما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الا
ستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا وعملوا الصالحات واجيب عن
الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان
مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الا
فراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه
مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الو
جهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم
الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق
كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر
لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض

الموارد

الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على
الاستغراق حقيقة وكونه اجمعا بينهما مما لا
يظهر فيه خلاف بينهم والكلام هنا انما هو في
دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في
غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هي با
بنا هنا ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات
ذلك بل انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع
فيه بل نبين حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة
المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ
الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا
فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام
غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي

فائدة مهمة

كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
وقوله صلى الله عليه وسلم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء
ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع
ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام التي
انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم
اتفاقية فاما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الا
فراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي
الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم
فرد من الربوا او عدم تنجيس مقدار الكر من
بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله
في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة
الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه

لجميع المشترك بين العموم والخصوص كان عند
الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة
للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص يا معنا
القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا
فيه الا ان يدل دليل على ارادته ولا يجري في
هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب
عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة
في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها فلا
دلالة له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه
حقيقة في كل منها لكان الواجب التوقف
على ما هو المحقق من ان المشترك لا يحمل على شيء
من معانيه الا بالقرينة فان استعماله في جميعها لا

يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى دليل

اصل اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على
الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يتبادر الى الفهم
عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد
على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في
الزائد دونه لما هو معلوم من ان علامة
المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة المراد به ما يتناول
الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة
الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى
وهرون واطلق ضمير الجمع المخاطبين على
الاثنين الثالث قوله ع الاثنان وما فوقهما

جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما
وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته
من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من
ارادتهما فقط بل وفرعون مراد معهما سلمنا
لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا
يعارضه دليل المجاز وقد للناس على كونه
مجازا متبادر الثلثة وعن الثالث انه ليس
من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة
الجموع لا في ج م ع اصل ما وضع لخطاب
المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا
لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما
يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اكثر اصحابنا

واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى
تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال
للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره
مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى
الخطاب من المعدوم لوجودهما وانتفاؤهما
بالانسانية مع ان خطابهما [illegible]
قطعاً فالمعدوم اجدر بان يمتنع احتجوا بوجوه
احدها انه لو لم يكن الرسول ص مخاطبا لمن
بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف
بيان الملازمة انه لا معنى لرسالته الا ان
يقال له بلّغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات
وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما

انتفاء

انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء
لم يزالوا يحتجون على اهل الامصار ممن بعد الاعصار
الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار
المنقولة عن النبي ص عليه وآله وذلك اجماع
منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول
فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات
التي هي خطاب المشافهة بل يكون حصوله للبعض اذا التبليغ لا يتعين فيه المشافهة
شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات
على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني
فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب
بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم
بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر وهنا تم الا

نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به
معلوم بالضرورة من الدين **الفصل الثاني**
في جملة من مباحث التخصيص **منها** اختلف
القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم
الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى
والشيخ وابي المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى
ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثرون ومنهم
المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم
وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة
او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من

الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة
وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر لوجه
الله وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او
ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر و
لا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها الكثرة قريبة
من مدلوله واحتج مجوزوه الى الواحد بوجوه
الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون
بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الا
فراد اولى من بعض فيجب جواز استعماله في
جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني
انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج
اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع

كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون
والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى
الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود
باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لو
جود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد
مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس
انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز و
شربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناول
الخبز والماء والجواب عن الاول المنع من عدم
الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل
هكذا اجاب العلامة قدس الله سره في النهاية
وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجمع يقتضي

ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة
الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال
لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في
الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه فلا بد
في جوازه من وجود العلاقة المصححة للتجوز
لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء
العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض
مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث
يكون الاستعمال للفظ الموضوع للكل في الجزء
غير مشروطة بشيء كما نص عليه المحققون وانما
الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء
في الكل على ما مر تحقيقه وحينئذ فما وجه تخصيص

وجود العقلاء بالكثير قلت لا ريب في ان كل واحد
من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء
له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا
مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق
الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك
فظهر انه ليس المصحح للتجوز في علاقة الكل والجزء كما
توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك
في الصفة وهي هيهنا الكثرة فلا بد في استعمال
لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب
من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة
لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى لقولهم لا بد
من بقاء جمع يقرب وعن الثاني بالمنع من كون الا

متناع للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما
يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن الثالث انه غير
محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص
في شيء وذلك لما جرت العادة به ان العظماء
يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم
فصار ذلك استعارة عن العظمة فلم يبق معنى
العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على
تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل
النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس
على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود
غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة
اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا

سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع اتفاقا ان
كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام
بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب
وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق
المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم
من المعرف الخبز على موجود معين يحتمله وغيره
للفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات
بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف
بلام العهد الخارجي على موجود معين من
بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك
ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة

بينك

بينك وبينه عهدا خارجيا معتادا له من بينها
بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من
تخصيص العموم في شيء فكذا هنا حجة مجوزين
الى الثلثة والاثنين ما تمثل في الجمع وانه
ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع
حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان
الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا
في اقل مرتبة يطلق عليه الجمع فان الجمع
من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم
حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت
لاحدهما مثبتا للاخر واذا خص العام واريد به
في الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ

والمحقق والعلامة في اخر قوليه وكثير من
اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا
وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى
ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز و
ذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص
لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء
او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل
فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب
وينقل هنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه
لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض
لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما
في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان

الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا
ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد
فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة
في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان
انتفاء اللازم ان الغرض وقع في مثله اذ الكلام
في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها في اصل
الوضع حجة القائلين بانه حقيقة مطلقا
امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة
بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه
لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه
يسبق الى الفهم ادمع القرينة لا يحتمل غيره و
ذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انا

[illegible]

اللفظ له قبل التخصيص انما كان بغيره وبعد
تناوله وحده فهما متغايران فقد استعمل
في غير ما وضع له واعترض بان تناوله لا يتغير له
صفة تناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة
قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى
يكون ببقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة
بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي
بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي
فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا
له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة
المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني
بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة

معرو
عدم تناوله للغير
لما يتناوله

وبدونها

وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض
بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما
المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه
ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما
هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه
والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته
على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة
القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه
حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم هو حقيقة
كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد فاذا
كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب
منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان

للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا
يذهب عليك ان منشاء الغلط في هذه الحجة اشتباه
كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد
وقع مثله للكثير من الاصوليين في مواضع
متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين
والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب
اشتباه العارض بالمعروض حجة القائلين بانه
حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان القيد
بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون
من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا
من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء
من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة

المراد بالمنقطع هنا هو الخارج بغير الا حرف الاستثناء

مجازا

مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او العهد مجازا
ولكان نحو ثمانية الا خمسين عاما مجازا او
اللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا
واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم ثانيا
الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد
بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير
ما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه و
معه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم
ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان
وجه الفرق ظ فان الواو في مسلمون كالف
ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ
واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت

كلمة الآن المجموع يعدّ في العرف كلمة واحدة
ويفهم منه معنى واحد من غير تجوّز ونقل من
معنى الى معنى آخر فلا يقال ان مسلم للجنس والّف
واللّام للتعريف والحكم بكون الف سنة الّا
خمسين عامًا حقيقة على تقدير تسليمه مبنيّ
على انه تمام المدلول وان الاخراج منه وقع
قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء
مما ذكرناه في هذه الصّور الثّلث متحقق في
العام المخصوص لظهور الامتياز بين اللفظ
العام وبين المخصّص وكون كلّ منهما كلمة برأسها
ولانّ المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا
تمام المدلول مقدّمًا على الاسناد وح فكيف

يلزم من كونه مجازًا كون هذه مجازات
الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن
الحجيّة في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصّص مجملا و
مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا
نعم يوجد في كلام بعض المتاخّرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجّيته مطلقا
ومنهم من فصّل واختلفوا في التفصيل على اقوال
شتّى منها الفرق بين المتّصل والمنفصل فالاوّل
حجة لا الثّاني ولا حاجة لنا الى التعرض لباقيها
فانّ تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف و
السقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع
من اثنين وثلثة على الرّايين لنا القطع ان

دارى م السيد اذا قال لعبده كل من دخل فاكرمه ثم

قال م نعده لا تكرم فلانا او قال فى الخاص الا

فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على

اخراجه عد فى العرف عاصيا وذمه العقلا

على المخالفة وذلك دليل ظهوره فى ارادة البا

وهو المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول

ان حقيقة اللفظ هى العموم ولم يرد وسائر ما

تحته من المراتب مجازات واذا لم ترد الحقيقة

وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها

فلا يحمل على شىء منها وتمام الباقى احد المجازات

فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب

الخصوص فلا يكون حجة فى شىء منها ومن هذا

يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق

فى المنفصل للبناء على الخلاف فى الاصل السابق

الثانى انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا

وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب

عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات

متساوية لا دليل على تعيين احدها اما اذا كان

بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على

تعيينه كما فى موضع النزاع فان الباقى اقرب

الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه

ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة فى

ارادته للبعض مضافا الى منافاة عدم ارادته

للحكمة حيث يقع فى كلام الحكيم بتقريب ما مر فى بيان

افادة المفرد المعرّف للعموم اذ المفروض
انتفاء الدلالة على المراد فيهما من غير حجة
التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض وسقط
ما ذكر عنوة هذا مع ان الحجة عنه واقعة بدفع
القول بحجيّته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها
ممن يرى جواز التجوز في التخصيص الى الواحد
بكون اقل الجمع ح مقطوعا على كل تقدير عن و
الثاني المنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن
حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق
وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا فاحتج
الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع
هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه و

الجواب لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل
على وجوب الحمل على ما بقي وذهب العلامة
في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل
استقصاء البحث في طلب المخصص واستقرب في
النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى
فيها كلا من القولين عن بعض من العامة واختلف
كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان
النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
وهو الذي يلوح اليه كلام العلامة في التهذيب
وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين
قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص
اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر

يكفي يجب ان يغلب معه الظن بعدم المخصص و
قال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع
بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في
المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك با
العام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين
وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما
قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور
المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين
الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد ونقل عن
بعض العامة انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن
ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث
العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن

غباوة واستمرار في عناد اذا عرفت هذا فا
لاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم با
العموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه
حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في
كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا
راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا
ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية الدلالة
لها والتخصيص كيفية في الدلالة حتى قيل ما من عام
الا وقد خص فصار احتماله بنوبته مساويا لاحتمال
عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث و
التفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط
القطع لانه لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم

الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود
فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات
احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب
طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز
في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب
المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه
موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف
فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الا
لفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف
اللفظ عن حقيقته وهذا احتج العلامة رحمه الله على
مختاره في التهذيب وهو كالتصريح في موافقة هذا
القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة

فان

فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار احتمال
اللفظ على العموم مرجوحا في النظر قبل البحث عن
المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول
على الحقائق واحتج مشترطوا القطع بانه ان كانت
المسألة مما كثر فيها الخلاف والبحث ولم يطلع
على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه
اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم
تكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد يوجب القطع
بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب
لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد وما
يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع
المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث و

والعلم بالدليل عند كثرة بحث المجتهد فانه كثيرا
ما يكون المسئلة تكرر فيها البحث وبحث
فيها المجتهد فحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه
وهو ظاهر **فصل** فيما يتعلق بالمخصص المتصل
اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا
او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير
مخصوصا قطعا وهل يختص به الباقي او يختص
هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض
الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون
في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كالحال
في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا
على فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه

لاحتياجه الى التغيير وضياع الاحتجاجات فنقول
ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعا
طفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل
واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله
وقال الآخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة
وقيل بالوقف بمعنى لا يدرى انه حقيقة في اي
الامرين وقال السيد المرتضى رضي الله عنه انه
مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان
القولان موافقان للقول الثاني في الحكم بان
الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم ثمرة الخلاف
تظهر في استعمال الاستثناء والاخراج من الجميع
فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين

حقيقة عند ثانيهما او فصّل بعضهم تفصيلا
طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على
الامرين واختاره العلامة في التهذيب و
ليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن
محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها والذي يقوى
في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين
لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم
بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه
مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى وان كنا
في المعنى موافقين له ولولا تصريحه رحمه الله
بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه
الحمل على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه

ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى
كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز
رجوعه الى جميع الجمل كما قاله الشافعي وتجويز
رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا
يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او
امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشيء
يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير
ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة
بحسب الحكم بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص
على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرا
دة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له
في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في

هو

اما تخصيصها بما سواهما ولنقدم على توجيه
المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن
وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق
المقام وهي ان الواضع فان تصور لابد له من
تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا
وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة
متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا
لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى و
الموضوع له خاص ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان
تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية
او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا
معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى

العام

العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر
فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين
اللفظ او الالفاظ بازاء الخصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه
العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي
كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور
المعتبر فيه والموضوع له خاصا ومن القسم الاول
من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة
فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله و
مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع و
الموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني
المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع

لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار
تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار
اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى
الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة
تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق
الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما
يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصو
صية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام
كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي
ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها
موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة
لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا

موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والا
ستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين
بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما
التامة فلها جهتان وضعها من احدهما عام
ومن الاخرى خاص والعام بالقياس الى ما
اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني
الحرفية وكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما
لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب
موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي
دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة
الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان
ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام

لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظ وامّا
الفعل فلانّ الاخراج به انما هو باعتبار
النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها
عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق
والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان
عود الاستثناء الى كل واحد يقتضى صلاحية
المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه مو
ضوعا وضع الاداة اعنى بالوضع العام وهو
الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحو
هما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاذا ان الامر
اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة
احتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره وان

احتيج

افاده

افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام
انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك
في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك
لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة
على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان
احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين
المراد لكونه موضوعا للمسميات متناهية بحيث
يطلق ويدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع
حاصلا والاحتياج بتعيين المراد منها الى القرينة
بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته
غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن
ولا البعض دون بعض لاستواء نسبة الوضع اليها

فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة
لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة
بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة
باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر وحكمه
حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول
بالاشتراك مطلقا فانه لا يتعدد في وضع المفردات
غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التر
كيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين
كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا
والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل
للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى رضي الله
عنه بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب

غلماني والقاصدين الا واحدا يجوز ان يستفهم
المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او
من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتماله
اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة
في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على
انها مجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا
خلاف في انه وجد في القران واستعمال اهل
اللغة استثناء يعقب جملتين عاد اليهما تارة
وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خصه بها
انه اذا اعاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه
اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة
هذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين
واذا

كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الا
ستثناء الجملتين محتملاً لرجوعه الى الاقرب
كما انه محتمل لعمومه الامرين وحينئذ فى كل
واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين
الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد فى الا
ستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما را
جعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المح
ال ان لا يكون راجعا الى شىء منهما وقد نظرنا فى
كل شىء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم
نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا
اي لم يدل شيء على احديهما
ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب
اليه من الجملتين من غير مجاوزتها فلم نجد فيه ما
مجاوزتها ظ
اعني عوده الى الاخير

يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التى تليه
دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على
كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا
نقطع على شىء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل
اذا قال ضربت غلمانى واكرمت جيرانى واخرجت
زكواتى قائما او قال صباحا او مساء او فى مكان كذا
احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان
او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق
بجميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون
المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك
ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل
او البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب فى الاستثناء

ع ١١

والجامع بين الامرين ان كل واحد من الا
ستثناء والحال والظروف الزمانية و
المكانية فضلة في الكلام ياتي بعد تمامه و
استقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب ان
الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه
جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على
خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة
ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه الى القطع عليه
عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان
الفعل الذي يعقبه الحال او الظرف هو العامل
دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان
الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع

[illegible]

من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل
المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة
الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام
او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل
الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له و احتمل
اما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على
كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك
لجواز كونه بوضع واحد عام كما قلناه ولا بد في الا
شتراك من وضعين واما عن الثالث فبان
عدم الدليل المعتبر على تخصيص عوده الى الجميع او
اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الا
شتراك بل يتردد بين الامرين وبين ما قلناه و

الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة
مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه
ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع ستة
امور احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى
الجميع فكذا الاستثناء والجامع عدم استقلال
كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى
في اية القذف الا الذين تابوا جرى مجرى قوله
ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل
المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا
رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو
وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء
الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا مح

عقيبه
فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء
بمشيئة الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف
فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان
كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الا
ستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل و
الحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع
كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها للبعض
اولى من اخر فتناولت الجميع وخامسها ان طريقة
العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما
استطاعوا فلا بد فيه لهم حيث يتعلق ارادة
الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها
مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة

اذ لو تكرر بعد كل جملة لاستهجن فكان مخالفا
لما ذكر من طريقتهم الا يرى انه لو قيل في القذف ابه
مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين
تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك
ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وثانيها
أن لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء
يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام
متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة
فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف
بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب
عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل

هو محتمل كما قلناه في الاستثناء ولو سلم فهو
قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كا
لاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل
ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان
فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة
لما صح دخوله على الماضي وقد تذكر المشية في
الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله
وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع لتقف
الكلام على النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل
كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة وقوف
حكم الجميع فلم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا
لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله

همنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم
الجمع تعريف وعن الرابع ان صلاحيته
للجميع لا توجب ظهوره فيه وانما يقتضي
التجوز لذلك والنكتة فيه فرقا بين ما يصح
عوده الى الجميع وبين ما لا يصح وتناوله لالفاظ
العموم للافراد باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها للجميع
لما موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا
فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يمكن
ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع
ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له
من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال
رأيت رجالا الا كان كلامه محتملا لارادة البعض

والتوزيع والطوال والقصار ولا يظهر منه
مع ذلك انه قد اراد كل من صلح له هذا اللفظ وعن
الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل
جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في
اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب
كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة
الاخيرة فقط فلا بد من القرينة والحكم با
لاختصار وعدمه وعن السادس ان الغناء
الانفصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة
الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما
هو لصحة اللحوق والتأثير فيه لتميز حكم ما
لا الاعتبار
يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها [illegible]

ظاهرة في المتعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا
وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصصها بالاخيرة
بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل
لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل
يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة
لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي
الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى
غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع
الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه
فلو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بالجملة
استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه

اذ لو جاز مع التعدية واستقلاله ان يتعلق
بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان
يتعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق
ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة
يقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي
يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها
ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى
الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة
الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الا
مستثنى اكثر من واحد ولا يجوز توارد العاملين
على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان

على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان
الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون
ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الا
ثلثة الا واحدا كان الواحد المثنى راجعا الى
الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذلك في غيره
دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال
المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية
الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون
دليل على استكمال الغرض من الكلام فكما ان
السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه
فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية تحول
بين الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعا من

تعلقه

تعلقه بها والجواب عن الاول انه اذا كان المراد
بمخالفة الاستثناء الاصل انه موجب للتجوز في
العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن
تطبيقه بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا
مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الا
ستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة معناه تمام
وقبل الحكم والاسناد كما هو راى محققى المتا
خرين فظ وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه
والمستثنى منه مع الاداة عبارة عن الباقي
فله اسمان مفرد ومركب واما على القول
ان المراد من المستثنى منه ما بقى بعد الاستثناء
مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقد

لفقد

فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي
فلا تجالف تجيب الحقيقة وقوله ان ترك
العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة
لدفع محذور الهذرية هذيان لان الخروج
عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند تمام
القرينة مما لا يدانيه شوب الريب ولا يعتريه
شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في
الجملة مقطوع به فتقليل ترك العمل بالاصل
ح بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة و
ذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا
للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان اعترض
في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حتما بل و

من اللواحق انتفى والبديهة تنادي بفساده
وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ
العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا
الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة
فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع
على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان
يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي
وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم
ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال
ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده
مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه
قبل فوات وقته منافيا له وموجب تردده في

ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع
عود الهزرية لما عرفت فعلم ان المقتضي
لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو
نص الواضع على ان المريد العدول عن الظاهر
ان ياتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حتى شاء
منه فما لم يقع الفراغ منه لم يتجه للسامع الحكم
بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال فعملنا
كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط
كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار و
اللفظ صالح لجميع وضعه لكل من الامرين لم
يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان
تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين

وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل
الى ان نعلم الناقل عنه وليس هذا من القول
بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد عرض
اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في
صيغة الامر فانا على القول باشتراكها بين الوجوب
والندب اذا وردت مجردة عن القرائن
يدل على الندب وذلك لان اقتضاءها كون
الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك
فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة
في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارا
دته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله
غير مستقل به عنه الى غيره كما يقول من ذهب

الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا مما
يفرق فيه بين القولين حيث ان الاحتياج
الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالا
شتراك انما هو في الحمل على الوجوب و هكذا
الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب و
وعد ثم بعض الاصوليين القول بالاشتراك
في فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ
حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه
منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار
الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا
لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فا

في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة
على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن مو
ضوعه اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان
مستعملا له فيما هو موضوع له عموما ويلزم
من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم
بارادته معها الباقي متجوزا ومتعديا عن موضو ٤
اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت
من عموم الوضع في المفردات واستماله الدليل
في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التر
كيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه
لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخيرة
من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي خفائها

نظر وقد مرّ غير مرة ان علاقة الكل والجزء
لنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل
ليست على الملازمة بل الشرائط هيهنا مفقودة
والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال
بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع با
لتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى
الجميع عندنا وعند السيد المرتضى رض محتمل
لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلا
له الحفظ البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا
تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان
يتعلق بغيره قطعا ولا بخلاف ما نحن فيه فانه
من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالا

خيرة

خيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال
علم الهدى رضي الله عنه مشيرا الى هذه الحجج
في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة يوجب على
ها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء
ما يتعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك
كما تذهب نحن اليه لانه يجد دليله على ان الاستقلا
يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه
وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا
الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما
اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث
الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه
لا يجوز القطع على التخصيص بغير الاخيرة بمجرد

ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا
سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم
الاتحاد قوله يلزم ان يكون العامل فيما
بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما
يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل
في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف
دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل
في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها والعامل
ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة
عن استثني كما ان حرف النداء نائب عن انادي
وهو المحجة سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع
العاملين على المعمول الواحد فانه لم ينقلوا له

محجة يتقيد بها وانما ذكرتم الائمة رضي الله عنه
انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وصفقة
وقد تجوز والى العلل الشرعية الاجماع لكونها
معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانها علا
مات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة
فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز
وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم
فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان
مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت
واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان
في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع و
وافقه على ذلك بعض محققي المتأخرين مستدلا

تمليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى
توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع
بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز
تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث
اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما
عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما
بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر
او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول بط
لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به
على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني
يستلزم انتفاء الجزئية عن الخالي عن الضمير واستقلال

ما فيه الضمير فيهما وهو خلاف المفروض و
الثالث هو المط ثم ان يجوز سيبويه قام
زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في
الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب
عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه ههنا
يخالف ما نقل عنه ثم من النص على عدم الجواز
وقد نقل هذا الحكم اي نجم الائمة عن الخليل
وسيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل
في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان
الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما
يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي
التناقض وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال

ونقل عن سيبويه

عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من
اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك
الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونها مخرجا
من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من
العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى
العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه
منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه
بقوله علي عشرة الا درهمين وهو الاقرار
بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان
بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط
فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظ ف
عن السادس بالمنع من انه لم ينتقل من الاولى الا

بعد

بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين النزاع
فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة
الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الا
ستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يعطى
لكل واحد منه حكم الاستثنا خلافا ووفاقا و
حجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثنا
الى الاخير حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد
والامر فيه هين وان تتبعت بعين النظر في الحجج
الثانية لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا
وغير المختار منها عن المرتبة [illegible] ذهب جمع من
الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض

ما أتينا ولذا ترى أن ذلك تخصيصا له واختار
العلامة في النهاية وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ
انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار
هو التوقف ووافقه العلامة في يب وهو مذهب
المرتضى رضي الله عنه ايضا وله امثلة منها قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن
والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم
بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات
والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب عندي
لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز
اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله
في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص

الضمير

الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا
اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم
يكن جاريا على مقتضى الوضع فكان مسلوكا
به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد
بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي و
ما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات
وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي
اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم
بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والظاهر
انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام
اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص
المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان

اعتبر ولهن

تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا ينقضي
مجازيته بان ان المجاز اللازم من عدم
التخصيص ارجح مما يستلزمه متعدد اقلت
ان هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان
المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد با
المرجع وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق
المجاز في الضمير ايضا على تقدير تخصيص العام
لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع و حقيقته
وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما
يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام المخصوص لم
يكن الضمير عاما فلم يلزم تخصيصه وصيرورته
مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين

وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار
لان التقدير في الاية وبعولة بعضهن و
كذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم
وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه
ظاهر بعد ما قررنا اذ لا حاجة الى اضمار البعض
بل تجوز بالضمير عن بعض فالتعارض انما هو بين التخصيص
والمجاز والظن تساويهما وان ذهب بعضهم الى
رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص
الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة
الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان
المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم
الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ

عام فيجب اجرائه على عمومه ما لم يدل على
تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد
في اللفظ اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ
مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما
عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر
وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية
فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي
عدم التطابقة للمرجع العام يستلزم تخصيص
المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز
في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية
الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء
المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثم

ترجيح لاحد المجازين على الاخر لا جرم وجب
التوقف مسئلة لا ريب في جواز تخصيص العام
بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من
مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه
وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله
وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج
المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون
دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على
خصوص ذلك الخاص وارجحية الاقوى ظاهرة
وليس الامر هاهنا كذلك فان المنطوق اقوى
دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا
فلا يصلح للمعارضة فلا يجب حمله عليه و

الجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى
خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم
المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور
المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة
عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما
بعد شيوع تخصيص العمومات [illegible] لا خلاف
في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر و
وجهه ظاهر واما تخصيصه بخبر الواحد على
تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا و
قال العلامة وجمع منهم من العلماء وحكى المحقق
رحمه الله عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا
وهو مذهب السيد المرتضى رضي الله عنه فانه

قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد
ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز
التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه
ان كان العام قد خص بدليل قطعي متصلا كان
او منفصلا وقيل ان خص بدليل منفصل سواء
كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل
المحقق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا
على الاطلاق فان الدلالة على العمل به الاجماع
على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت
الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به
لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه
اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص

اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغا بالمرة و
احتجوا للمنع بوجهين احدها ان الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع
لعدم مقاومته له فيلغي والثاني انه لو جاز
التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع
من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص
المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد
لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء
الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول
ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة
في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا

فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني
بالظني وبتقرير اخر عام الكتاب وان
كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر
وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار
لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع
بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه
هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص
اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في
الضعيف تاثيره في القوي قلنا مثل حجة المفصلين
ان الخاص ظني والعام قطعي ولا تعارض الا ان
يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى اذا
بدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا و عند

الفرقة الثانية بان تخصيص منفصل لان
المخصص بالمنفصل جائز عند هاد ون المتصل
والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ
لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز
سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع
القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص
يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية
المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من
وجه ظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض
فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره
جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال
للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا و

ترجيح

دفع ما قاله المحقق هنا نعلم بما نذكره في محله
من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى خاتمة في بناء
العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا
فى الظ فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول
اما مقترنان اولا والثاني اما ان يتقدم العام
او الخاص فهذه اربعة اقسام الاول ان يعلم
الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف
بينا بين الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا له
وان كان قبله بني على جواز تاخير البيان فالعام
من جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول و
هو الحق وغير المجوز بين قائل بانه يكون ناسخا و

هو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل
وبين ما دلّ له وهم المانعون من النسخ قبل حضور
وقت العمل وسيأتي تحقيق ذلك الثالث ان
يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا
وفاقا للمحقق والعلامة فاكثر الجمهور وقال
قوم انه يكون نسخا للخاص وعزاه المحقق
الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصرح
ابو المكارم ابن زهرة لنا انهما دليلان تنافيا
فالعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان و
روده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان
بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي
دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا

فيما عداه وهو هين عند ذلك المحذور فكان
اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير
التاخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ
كالتخصيص في الارجحية فلا يتعين التخصيص في اعيان
العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص ضعيف
لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى
المعروف له لا مساغ لانكاره ومجرد الاشتراك
في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة
كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد
قيل معه ما من عام والا وقد خص كما مر
بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتلوا زيدا
ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمنزلة ان يقول لا تقتل

حجة القول

زيد لو لا عمروا الى ان ياتي على الافراد واحدا
بعد واحد وهذا اخصار لذلك المطول و
اجاز لذلك والمفصل ولا شك انه لو قال الا
لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا
فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام
بيان له فكيف يكون مفترنا عليه والجواب
عن الاول المنع من التساوي فان تقدير الحربيا
وذكرها بالنصوبالنصوصية يمنع من تخصيص
بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كا
نت
بالفظ العام فان التخصيص ممكن
فلا يصار الى النسخ لما بينا من ولو ثبت التخصيص بالنسبة
اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه

قلنا

وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن
الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام
ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده
وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف
كونه بيانا ولا حجر فيه اذا عرفت هذا فا
علم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا
عن الشيخ عللة بانه لا يجيز تاخير البيان وكانه
يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة
التخصيص من دليل عليه مقارن له وان
كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا
فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان
والجواب عن هذا التعليل فلانا لا نسلم عدم

جواز تاخير البيان وتابينا انه على تقدير
سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم
يتعرض السيد ان هنا للاحتجاج على ما صا
ر اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما
يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع
ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص
ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام
السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل
بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان
ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان
مخصصا فقط وان ورد بعده كان ناسخا
وح فان كانا قطعيين او ظنيين والعام ظنيا

لتردده
والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام
بين ان يكون ناسخا او مخصصا وان كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص
مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا
واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا
فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان
يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا
وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم
والحال هذه فجوابه ان احتمال النسخ متعلق على
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال
التخصيص مطلق نعم جهل العالم الحال لا يعلم حصول
الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على

دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا
يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص
لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال
التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور
وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل
الحال فيتمسك في نفيه بالاصل فيلزم منه
نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد
علم مما قررناه رجحان التخصيص على النسخ و
اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم
ولا يصار الى النسخ الا مرجوحا حيث يمتنع التخصيص كما
في صورة تاخير البيان عن وقت العمل فان
التخصيص ممنوع لاستلزامه تاخير البيان عن

تاخر الخاص عن وقت العمل

وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي
المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه
دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه
لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم
حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا
تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا
كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف
به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب
وح فلا وجه لتعميم التوقف في تقديم الخاص
بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل
ينبغي هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم
على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود

القائل وان قصرت عبارته عن تاديته الا
الآن سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان
يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته
عند اصحابنا سهل اذ الظاهر انّ جهل التاريخ
لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما
يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم
كما لا يخفى قال المرتضى رضي الله عنه عند
ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم
بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم
الكتاب فان تاريخ نزول آيات القرآن
مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح
تقديره في اخبار الآحاد لانها هي التي ربما

عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار
الآحاد فقد سقط عنه كلفة هذه المسألة
فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير و
الذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك
التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه
الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب
اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ
في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء
على مذهبهم هناك ظاهر وان الخاص بين
ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما
فيتوقف الفصل الرابع في المطلق والمقيد والمجمل
والمبين فصل المطلق هو ما دل على شايع في جنسه

بمعنى كونه حصته محتملة لحصص كثيرة مما
سيندرج تحت امر مشترك والمقيد بخلافه فهو
ما لا يدل على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد
على معنى اخر وهو ما اخرج من شايع مثل رقبة
مؤمنة فانها وان كانت شائعة بين المؤمنة
وغير المؤمنة فازيل ذلك الشيوع عنه وقيدنا
بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من وجه
آخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الا
طلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد
مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم
هاشميا واجلس هاشميا عالما فلا يحمل احدها
على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء

شياع

بين رقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه من حيث كانت شائعة بين غير

المتضمنان للحكم

لا دائما

الاعتاق

كان الخطابان المشتملان عليهما من جنس واحد
بان كانا امرين او نهيين او يكون احدهما امرا
والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف
الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة
ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق
بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين
لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف
نحو اكرم هاشميا واكرم هاشميا عالما فاوح
فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد
فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام
ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان
ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة

يحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية
ويكون المقيد بيانا للمطلق لا ناسخا له لتقدمه
عليه او تاخره عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد
هنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه
بيانا لا ناسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد
فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد
يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم
منه العمل بالمقيد لصدقه على غير ذلك المقيد
وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث يبقى احتمال
التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه
افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري
وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا

ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في
لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تسا
وي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجا
زين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط والتو
قف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد
اشار الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه
بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي تيقن
البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه
على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين
وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستبدا
مع الدليل الآخر من غير تعرض للاشكال و
هو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع

من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة
مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فتصير عاما
الا انه على البدل ويصير بتقييدها بالمؤمنة
تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح
بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى
تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص وكان
الخاص المتاخر بيانا للعام المتقدم وليس
ناسخا فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه
ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق
لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون
مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية
اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب

ان المعنى المجازي من اللفظ بواسطة القرينة و
هنا المقيد يجب حصول الدلالة والفهم بعد
لا قبله وما ذكروه انما يتم لو وجب حصولها
قبل وليس الامر كذلك وستاتي مزيد تحقيق
عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل
بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار
لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق
كما في اشتر اللحم ولا يجزي اعتاق المكاتب الكافر
اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة
في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا
انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب
كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود

شرائطه وربما نقل عن بعضهم المجمل مطلقا
وكلاهما باطل لا سيما الاخير المجمل
هو ما لا يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا
مفردا او مركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به
ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد
فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة
كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المردد
بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان
مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي
الاجمال واما اللفظ المركب كقوله نعم او يعفوا
الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج و
الولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران

ويصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمروا
فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالـ
المخصوص بمجهول نحو قوله واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان التقييد
بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما
احل وقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى ذهب
السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة من العامة
الى ان اية السرقة وهي قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وبا
عتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك
وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق

هو جملة العضو الى المنكب ويكون حقيقة فيه
ظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر
ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا
به وهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج بان
اليد تقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه و
ان كان لها اسماء تخصها فنقول غمست يدي
في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق
والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى
باناملة وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه
قال وليس يجري قولنا يدي مجرى قولنا انسان
كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة تختص
كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها

كل
كما يقع اسم يد على بعض من هذا العضو
معتبر والقطع ايضا مع ذلك بان القطع
على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده
بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن
الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز
ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض
الا ان فهم ما عدا الجملة عنه موقوف على ضميمة
القرينة وذلك اية كونها مجازا والفرق الذي
ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول
بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق
وتوقف ما سواهما على القرينة وان كان استعمال
اليد في الابعاض اكثر فادون الانسان فان

بمجرده لا تقتضي الاجمال بل لا بد من كونه
ظاهراً في الكل بحيث لا يبقى احد منها صحه اخص
الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بعد تسليم
فانه قد بينا ان القطع ظ في الابانة لنا
عدم جاعة في المجمل نحو قوله ص لا صلوة الا
بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا
صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح
الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهراً مطلقاً
وقيل ان كان الفعل المنفي شرعياً كما في الا
مثلة المذكورة او لغوياً ذا حكم واحد فلا اجمال
وان كان لغوياً له اكثر من حكم فهو مجمل و
الحق انه لا اجمال مطلقاً. فا قال الاكثر لنا انه

اذا ثبت

اذا ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من
هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة و
لا صيام صحيح او نفي المسمى ح يمكن باعتبار
فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به
فتعين للارادة فلا اجمال وان لم
يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر و
قد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان
مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو
لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما يفيد ولا
طاعة الا لله كان متعيناً ايضاً ولا اجمال ولو
فرض انتفاؤه ايضاً فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة
دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم

الحدوى بخلاف ما لا يحمل فكان اقرب
المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان
ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات
اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو
منه وانما الترجيح احد المجازات بكثرة
المتعارفات ولذلك يقال هو كالعدم
اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان
العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة
تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا
بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف
العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلاف
فهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب

مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما
فلو نزل على التسوية بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته
الى نفي الذات بخلاف المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن
بفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره و
لا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه
يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان
الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل
الاجمال والجواب ظاهر قد قدمناه فلا نعيده المسئلة الثالثة
على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول
لنا ان من استقرا كلام العرب علم ان مرادهم في مثله

بحيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كا
لاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس
والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر
او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا
فهو متضح الدلالة فلا اجمال اصلا المخالف بان تحريم
العين غير معقول فلابد من اضمار فعل يصح تعلقه به
والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر
للضرورة يتقدر بقدرها فتعين اضمار البعض
ولا دليل على خصوصية شيء منها فالدلالة على البعض
المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع
من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت
من دلالة

من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله المبين
نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله
بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا و
وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى
ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف في
الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن
الرسول صلعم وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى
آخر الآيات فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان
تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله صلعم فيما سقت السماء
العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور باتيانها
والفعل من الرسول صلعم كصلوته فانها بيان لقوله تعالى

واقيموا الصلوة ولحجّ فانه بيان لقوله ولله على الناس حجّ
البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده
واخرى بنصّه كقوله صلّوا كما رأيتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم واخرى بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت
الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه
غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن
وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل
العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما
تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم
مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى رض فقال
الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه

الى وقت

الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان
اللفظ يحتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل
بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير
بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد
نقله الاقوال التي ذكرناها قولا اخر هو جواز تاخير بيان
ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام
والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي
بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق
مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه
وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ
فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر في

اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه تع يحسن
منه تاخير بيان مهية الفعل المامور به والوقت الذي
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادًا بالخطاب و
العجب بعد هذا من رغبة العلامة ره عن قول السيد
وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان
المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما
هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ
حتى انه في مباحث النسخ عدّه شرطا من غير
توقف والاستشكال وجعله لغيره وجهًا للفرق
بين التخصيص و النسخ واما ما يوهمه بك عبارة
السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير

بالعام

بالعام وبه لم تعرضه المراد من البيان اهو التفصيلي
او غيره بحيث تعدان وجهين في المخالفة له لك القول
اذ عمم نفيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه والتكفي
بالبيان الاجمالي فيه لقوع بان كلام السيد في الا
حتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين سترا
وكان العلامة ره لم يعط الحجة حق النظر والانية له
الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول
انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى ما
تخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما سمعه
وسنبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض
مصلحة فيه تقتضي لاجلها كعزم المكلف وتوطين

جواز تغير

نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه
طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل
للفعل المامور به ... المانعين على عدم جواز تاخير
بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية
من غير ان يتبين له في الحال والجامع كون السامع
لا يعرف المراد فيهما ...

والجواب

والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي
لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ
المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع
ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له
واما حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل فيم
فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى
رضي الله عنه على جواز تاخير بيان المجمل
نحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان نفرض فيه
مصلحة دينية يحسن لاجلها فاما ان ... ليس لهم ان
يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا
يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم
غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك

ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد
الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه
في غد او وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة
بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتركاه نسلمها اليك
عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك
في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات
الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على
الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في
حال الخطاب قادرا على سائر وجوه التمكن فكذلك
العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج
للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا
نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير العام

المخصوص

المخصوص بوجوه ثلثه اولها ان العام لفظ
موضوع لحقيقته ولا يجوز ان يخاطب
الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير
ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ
ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب
اريد به غير ما وضع له من غير دلالة فالذي
يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا
لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد
ولا اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد
الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان
يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير
دلالة تدل على ذلك وبهذا المعنى بانت الحقيقة

من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز
لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل
جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد
به الا ما هو حقيقة فيه ولم تعدل به
عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا
ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال
له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في
اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك مستعمل
لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد با
للفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني
ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل

على الشيء بخلاف ما هو فيه لان لفظ العموم مع
تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به
مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص
وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة له فيه
او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف
مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه
بلفظ العموم فان قيل انما يستقبح كونه دالا
عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان
الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل
اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع اليه
وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت
الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا

فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار و
ضروب الكلام فيجب ان يكون تاخير بيان
المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره
من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط
الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب
وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه
ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا
يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده
كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا
يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول
من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان
يترك في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم

مشروط

مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد
هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين
اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة
فاما ان يترك على حالة فيعتقد العموم او يدل
على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو بعض قول
اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من يذهب
الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح
الوجوه هذه جملة ما احتج به على هذه الدعوى
مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا
حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب
اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره
ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون

موقتاً بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه عند من
الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة و
يحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله
دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم و
فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهراً في الدوام
والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد
خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له
حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة
في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجأ بعض
اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضاً
كما حكينا عن العلامة وحينئذ وجب اقتران بيانه
الاجمالي بالمنسوخ فراراً من هذا المحذور لكن السيد

رحمه الله ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة
كما مرت اليه اشارة وجعله وجهاً للرد على
من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا
على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل
المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت
الخطاب وان كان مراداً بالخطاب لانه اذا
قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فالا
نتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال
الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به
وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان
المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب
العربي بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يبين في

حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم
فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان
قالوا الحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية
العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان
يفعله وانما الحاجة في هذه الحال الى بيان
صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل
ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير البيان
لانكم توجبون البيان لشيء ترجع الى الخطاب
لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل
فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر
يرجع الى ازاحة العلة والتمكين من الفعل
فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب

غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ
في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل
وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب
الخطاب والى ان الخطاب لا بد ان يكون له
طريقا الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض عنده
الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اخرتم
تاخير بيانها وقلتم نظير قول من يجيز تاخير
بيان المجمل لانه يذهب الى انه ينتفع بالخطاب
المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم
مثله فالرجوع الى انه ازاحة العلة نقض منكم
لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما
نقلناها بطولها لتضمنها لتحقيق المقام له وعليه

ونحن نفيد عليه كلامه ههنا وننقض

استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه عن

محتاجين الى تأدية التقرير فان مواضع الا

ستبان على نزارتها لا يكاد يخفى على المتامل

طريق تغيرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل

النزاع واما ثانياً فبالحل وتحقيقه انه لا

ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى المو

ضوع له الى قرينة وان ذلك هو المائز بين

الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن

وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم

الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا

من جهة الوضع دليل وما تخيل منه من استلزام

الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان

الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفائه

فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت

منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه و

قولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه

ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده

عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا بل ذلك ههنا على

انه لا نزاع في تاخير القرينة عن وقت اللفظ جوازه

بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا

عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة

بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على

ارادة العود الى الكل كان حقيقة ولو كان عن د

النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز
ذلك لاستلزامه المحذور الذي يبطن في
موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل انا نقول
على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص
بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل
يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا
عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد و
المحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة
اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون
اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع
هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع
للعام مجردا من القرينة يحمله على الحقيقة

كما ظن وليس مراده فيكون اغراء بالجهل فان
اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد
الفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز و
بعد فرض وجودها الا ان يعثر عليها فيحكم
بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز
الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند
ذلك توجد القرينة ويطلع المكلف عليها و
يعمل بما يقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على
المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم
ينبه بورود نظيره عليه حيث قال ومن قوى
ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب
بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلفنا الخطاب

بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فالذى
يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف
من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد
التفصيل ويعتقد فى الجملة انه ممتثل لما
يبين له قلنا اى فرق بين هذا القول وبين
قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق
بينهما انه اذا خوطب وفى الاصول بيان
فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد
ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون
متمكنا قلنا اذا كان البيان فى الاصول
فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد
وهو فى هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف

بالفعل

بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على اداائه
على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد و
انما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد
الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن فى الحال من معرفة
المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا
فرق فى هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره
فان قالوا هذا الزمان الذى اشرتم اليه لا يمكن فيه
معرفة المراد فيجرى مجرى زمان مهلة النظر
الذى لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر
كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا
يمكن ان تقع المعرفة الكسبية فى اقصر منه وليس
كذلك اذا كان البيان فى الرجوع الى الاصول لانه

تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا
يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا
كلامه ولست ادري كيف غفل عن ورود
مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع
العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه
يكون موجودا في الاصول والمخاطب مكلفا
بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه
المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في
الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الا
مرين بعينه ويعتقد انه يتناول العموم ان لم
يظهر له المخصص قلنا فما الفرق بين هذا و
بين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت

الفرق

الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع
اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع
قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم
بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك
الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد
المخاطب من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي
نفيتم الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان
مستثنى من البين وانما نستقبح الخلو عن الدلالة
فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع
ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف
على قبح تاخير المخصص عن حال الخطاب مستشهدا بما
ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه لا نم

دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل
النزاع موجودة وتجرد الاشتراك في
مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة
فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول هي
الابن خبار عن الفعل المهدد عليه فيقارن الخطاب
فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة
التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ
فالقبح الناشي من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار
عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا
بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت
الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان

فرض

فرض مقارنا للخطاب منعناه ولا يجديه والوجه
الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل
الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير
اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف
بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجردها عن القرينة
المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها
يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من
عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا
التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم
انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما
هو عليه قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا
مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه

١٢٦

وقت الخطاب ممنوع لانه المدعى وان كان

بينه وبين وقت الحاجة فنلم ولا نسلم

قوله اذا خاطب به مطلقا لانه من ان

يكون به على الخصوص بل مع القرينة التي

ينصبها على ذلك بحيث لا ينفك واحد منهما

بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحية

للدلالة بمجرد اعدمها مع انضمام القرينة

والا لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ

لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازى قوله

زمان الحاجة ليس بموثر فى دلالة اللفظ الخ

قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه يسقط به احتمال

عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم

يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز و

اى بعد فى هذا التاثير وانتم تقولون بمثله

فى زمن الخطاب لانكم تجوزون وقت التجوز ما

دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فاذا لم ينقطع

لا يحكم للسامع الحكم بارادة المعنى من اللفظ و

عند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة

فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة ونعلم ان الدلالة

عندنا وعندكم اما يستقر بعد مضى زمان و

ان اختلفنا فيه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل

التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم

قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعدما علمت

من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله

هو في وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي
لقيام الدلالة من قبل ويبقى فيحصل الدلالة
من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر
في القول الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن
لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني
الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة و
اما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان
المجاز فيها بها كما بيناه واما الجواب عن الثالث
فواضح لا نكاد نحتاج الى البيان لان غرض
الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في
العام اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين و
هو غير جائز ولا فيه خروج عن القول بكونه

موضوعا

القول

موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى
بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما وقت
الحاجة بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن
المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والفرق فيما
بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج
الى القرينة وبدونها يكون للعموم واهل الوقف
يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم
فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال

المطلب الخامس في الاجماع

الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر
قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما
الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص

وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى
الشرعية على امر من الامور الدينية والحق
امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس
خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم
انه محال واحال اخرون العلم به مع تجويز
وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان
الوقوع والعلم والكل خبط والذاهب اليه شاذ
وحجته ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها
اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها
اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا
على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم
لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدي

طائلا

طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من
مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة
ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية و
النقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية منه
ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ
للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة
على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها
والخطاء مامون على قوله فيكون ذلك الا
جماع حجة فحجية الاجماع والحقيقة عندنا انما
هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم
والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان
وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع

كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة
في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى
عليك ان فائدة الاجماع تنعدم عندنا اذا
علم الامام بعينه نعم تظهر وجودها حيث
لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين او وجود الفائدة
ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله
ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم
ينقطع كل وجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال
ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم
في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط
اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما
معروفي النسب قال المحقق في المعتبر واما

الاجماع فعندنا حجة بانضمام المعصوم فلو
خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان
حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة
لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن
بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة
والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين
الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة
هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من
غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتسا
هلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به
للمسائل الفقهية كما حكاه رحمه الله حتى جعلوه
عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به

عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير
قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به
وما اعتذر به عنهم الشهيد في الذكرى من
تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين
دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف
على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان
بعد الاجماع وهو ارادتهم على روايته بمعنى
تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام
لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا
لا تدفع المناقشة التي ذكرناها في العدول
عن المعنى المصطلح المقرر في علم الاصول من غير
اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف

لاستغناء

لاستغناء الدليل على حجيته مثله كما سنذكره واما
عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب
منه تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا
يكاد تنالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف
بالخطاء في كثير من المواضع اخف من ارتكاب
الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت
هذا فهنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع
عادة على حصول الاجماع في زماننا وما ضا
هاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول
الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا

بين اقوالهم وهذا مما ينقطع بانتفائه فكل اجماع
يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر
او آحاد حيث تعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم
فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة
واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب
لعصر ظهور الائمة عليهم السلم وامكان العلم
باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به
بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل
الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى
معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة
حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم

على التفصيل واعترضه العلامة رحمه الله بانا
نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم
اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتتبع
وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة
بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض
عن ذلك القائل لان ظ كلامه ان الوقوف
على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل
غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما
يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح
به قوله آخرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار انتهى قال الشهيد رحمه الله في الذكرى اذا
افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس

اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم
بعدم دخول الامام حينئذ ومع عدم علم
العين لا يعلم ان الباقين موافقون ولا يكفي
عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق
لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم
متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر
ذلك لان عدم التمسك يمنع من الاقدام على الافتاء
بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم
الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدل
انما يومن منها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالا
جتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون
حكي فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق

المشهور

المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان
مراد قائله اللحوق في الحجية لا في كونه
اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي
لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة
سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تد
وينها او الفتوى ويضعف بنحو ما ذكرناه
في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل معها قوة
الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ رحمه الله لا الواقعة
بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب
حدث في زمن الشيخ كما نبه عليه والدي رحمه الله في
كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا
لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ

كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقا
دهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأ
خرون وجدوا احكاماً مشهورة قد عمل بها
الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما
دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما
حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه سره ٢
وممن اطلع على هذا الذي بيّنته وحققته
من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين
محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس
وجماعة قال السيد رحمه الله في كتابه المسمى
البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح و
رّام بن ابي فراس رحمه الله ان الحمصي حدثه انه لم

للامامية

للامامية مفت على الحمصي حدثه على التحقيق
بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن
فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما عنه
خوط من كلام العلماء المتقدمين حفظ ٤
اذا اختلف اهل العصر على قولين يجب ان لا يتجاوزهما لا يتجاوزونهما
هل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل
الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ
المشتري البكر ثم يجد بها عيباً فقيل الوطي يمنع
الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو
تفاوت قيمتها بكراً وثيباً فالقول بردها
مجاناً قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب
المخصوصة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء

سنها فالفرق وهو القول بانه يفسخ في البعض
دون البعض قول ثالث ومحققوهم على
التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا
متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسئلة
البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني
كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق
في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على
اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا
عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز وفي صورة
الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز
والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام
في احدى الطائفتين فرضنا قطعا فالحق مع

واحدة

واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثالثة
هذه الصفة فالثالثة كذلك نظرا الى او لى
هكذا الاقوال فيما اذا فصل اذا لم يفصل الا
بين مسئلتين فان نص على المنع من الفصل
فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين
المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما
العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين
وامراة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة
قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين
الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما
علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي ياتي
على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى

الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته
في الجميع وهذا كله واضح اذا اختلف
الامامية على قولين فان كانت احدى الطا
ئفتين معلومة النسب ولم يكن الامام
احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان
لم يكن معلومة النسب فان كان مع احدى
الطائفتين دلالة قطعية يوجب العلم وجب العمل
على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن
مع احدهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق
عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزي الى
بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس
دليل من غيرها ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا

القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال
ومثل هذا يبطل ما ذكره رحمه الله لان الامام منه لما
اذا اختلف على قولين فكل طائفة توجب العمل بقو
وتمنع من العمل بقول الاخرى فلو تخيرنا لاستبحنا
ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق رحمه الله هنا
جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع
مثله كما تقدمت الاشارة اليه قال المحقق
اذا اختلفت الامامية على قولين فهل يجوز
اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ
رحمه الله ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد
الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الآخر
باطل وقد قلنا انهم مخيرون وللقائل ان يقول

لم لا يجوز ان يكون المخبر مشرفا بعدم الا
تفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع
بعد الاختلاف وكلام المحقق هنا كالبيان
في غاية الحسن والوضوح قال اختلف
الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء
على كونه حجة فذهب اليه قوم وانكره اخرون
واما ... ان دليل حجية خبر
الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به
كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل
من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه
منع كليته الثانية فان السنة اعني كلام الرسول
صلوات الله عليه واله اصل من اصول الدين

الثاني وقد قبل فيه خبر الواحد قال الاولى
لا بد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحد
الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف با
لقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار
من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان
حذرا من التدليس ... الاسناد الى
العلم والفرض اسناده الى البيان
تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في خبر
النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك
ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له
في حكم التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في
موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلافه

ذلك فانه ناش عن قلة تامل وتتبع وقد يقع
التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع
وخبر فنحتاج الى النظر في وجوه الترجيح نعم لابد
ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل
وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع
المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن الى
تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الا
جماع وستأتي ان قلة الوسائط من جملة وجوه
الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى
ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في
الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين
لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب الترا

ترجيح

جيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما
يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما
ستعرفه الثاني قد علمت ان بعض الاصحاب
استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة
في كلامه على تعيين المراد فمن هذا شانه
لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يتبين ان
المراد به المعنى المصطلح وما اظنه وافقنا اللهم
الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع
في الحجية كما اتفق لذلك فلا حجر عليه
في الاعتداد به وذلك ظاهر الطرف الثاني في الاخبار
اصل ينقسم الخبر الى متواتر وآحاد فالمتواتر
هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب

في امكانه وفي وقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف
بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت
ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد
النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات
لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك
الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا
منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين
فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب
الآخرين قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد
بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب
الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه
يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن

موسى او عيسى عليهما السلم انه قال لا نبي بعدي
وهو ينافي نبوة نبينا محمد صلعم ويكون باطلا
ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام
واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به
يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع
كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها
انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما
يحصل منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات
واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا و
جود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف
الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة
ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو

مشف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما
اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي
كشبهة السوفسطائية فلا تستحق الجواب واما
تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف
حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة
وهو بخلافها والعسكر مؤلف من الاشخاص
وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص بانفراده
وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل
شرائط التواتر ولذلك لم يحصل العلم وعن الثالث
انه قد يعلم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع
على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد
وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظ

وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن
الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما
هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري
وقد يختلف النوعان من الضروري بالسرعة
وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون
الآخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم
الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة
القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم
بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في
المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة
الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة
تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس

فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد وقطعا الثالث
استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع
طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط
بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول
ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا
لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع
قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب
الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى وهو جيد
ويحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال
السيد رضي الله عنه اذا كان هذا العلم يعني الحاصل
من التواتر مستندا الى العادة ولم يوجب عن سبب
جاز في شرطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله

تحصيل

تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال
لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة
بمعجزات النبي صلعم سوى القرآن كحنين الجذع و
انشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك
واي فرق ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلي
على امير المؤمنين عم الذي تنفرد الامامية بنقله
والا اخبرتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا ربما
كما اخبرتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض
الناس ههنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاعراض
عنها احرى [illegible] وقد يتكثر الاخبار في الوقائع
وتختلف ولكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك
بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك

القدر المشترك ونسمّي المتواتر من جهة المعنى و
ذلك كوقائع امير المؤمنين عليه السلام في
حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله
في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام
على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان
لم يبلغ شيء من الجزئيات درجة القطع خبر الواحد
وهو ما لا يبلغ حد التواتر سواء كثرت روايته
ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم
قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه
لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح
الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف
على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة

وخروج المخدرات على منكر غير معتاد من دون
موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا
نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم انه موت الولد
ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق
اليه شك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار
التي تحتف بمثل هذه القرائن بل العباد وهنا فانا
نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك
ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه
احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا
علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق
شيء آخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم
بيّن الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلوم

اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين
المتناقضين فان ذلك جائز واللازم بط
لان المعلومين واقعان في الواقع والا
لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين
الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة
من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع
والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء
اللازم والاطراد في مثله فانه لا يخ عن العلم
واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية
امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما
عن الثالث فبالتزام التخطئة حينئذ فلو
وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع

التزام

في المذهبين والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر
الفساد اصل وما عرى من خبر الواحد عن
القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا
ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى
ما حكاه المحقق رحمه الله عن ابن قبة وبعض
الجماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو با
لاعراض عنه حقيق وهل هو واقع اولا خلاف
بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كا
السيد المرتضى وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج
وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتاخرين
الى الاول وهو الاقرب وله وجوه من الادلة
الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة

ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الآية على وجوب
الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم و
هو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا
من القوم حيثما اسند الانذار الى ضمير الجمع
العائد على الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني
القوم فيوكلهما اريد المجموع ومن البين
تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض
من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان
لوقوع التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد
من قومهم او لينذر البعض الذي يحصل به التواتر
كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب

الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي
ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان
قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الآية
ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها
الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير
الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا
الايجاب قلت قد بيناه فيما سبق انه لا معنى
لجواز الحذر او ندبه الا انه ان حصل المقتضي له
وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا
يحسن الا عند وجود المقتضي وحينئذ يجب
فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان
ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب

وموضع الظن فان قيل وجوب الحذر عند الا
نذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص
منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر
اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجو
هري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من
ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه
ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب
والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما
لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق
العقاب تاركه والحرام يستوجب المواخذة فاعله
واذا انهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد
فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل

معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة
على القبول فيه ايضا بحمل الخطاب فان قيل
ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالا
نذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق
قلت هذا موقوف على ثبوت حقيقة المعنى المعروف
بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول
صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر بحمل الخطاب عليه
وانى لكم بها باثباته ومعناه اللغوي مطلق
التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم
النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة
انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق

فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط فاذا
لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان
يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه
يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده
بيّن وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة
مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول
بحجيته فيكون ح من جملة الظواهر التي يجب التمسك
بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم وقاربوا
عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها
والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول و
المردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار

اشتهار

ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي
زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار
ذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة
عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة الروايات
عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية
اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد
المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي
جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر
الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة
حصلت لهم وقد حكى المحقق رحمه الله عن الشيخ
سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا

المروية عن الائمة ع مقتصرا عليه فادعى
الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب و
حديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم
عوّلوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم
المدونة فيسلم لهم خصمه منهم الدعوى في ذلك
وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن الائمة
عليهم السلام ولولا ان العمل بهذه الاخبار جائز
لانكروه وتبرؤا من العامل به وهو اقوى انا
من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا
فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك
بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد
وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى و

وتكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم
ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب
العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع
ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي
لم يعلم بالضرورة من الدين او من مذهب
اهل البيت ع في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود
من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من
غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة
البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني
الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي
كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان

الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت
بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها
الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار
الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء
من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها الا انه
لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة
العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن
الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد
او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول
ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة
العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والا
فدار فيه كما اشار اليه المرتضى رضي الله عنه

الدليل

معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس و
طلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها
على ان في النزاع فان المفروض فيه كون التكليف
منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر
الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة
ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم
بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف
عن ذلك الظاهر سلمنا لكن ذلك ظن مخصوص هو
من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل
لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب
وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع

وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل
وح فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك
الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع
ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل
الاعتماد في تعريفنا باسرها على الامارات المفيدة
للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام
هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح
الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره
بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما
على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه
ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الذين
على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب

بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية
المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف
ذلك الظ ومثله يقال في اصالة البراءة لمن
التفت اليها بحجيتها ذكرا خيرا في ظاهر الكتاب نحو
القول الآخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى ان
يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق
شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم
اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة و
هي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب
مسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر

الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع
للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل
في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الا
مامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا
يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها
وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا
الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على
ذلك والنقض على مخالفيهم ومنهم من يزيد
على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد
ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى
ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره

وقال

وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبا
نيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف
للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة
بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا
لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم و
تكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل
باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين
عيتم التصريح بخلافه والخروج عن جملتهم يحتشم
فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما

مقلوه لان النهي في دلالة الامساك عن الرضا على
ان لايكون له وجه سوى الرضا من تقية
وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج
بالايات ان العام يخص والمطلق يقيد با
لدليل وقد وجد كما عرفت على ان ايات
الذم ظاهرة بجنب السوق في الاختصاص باتباع
الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار
على ما يعتقدونه وآية النهي محتملة لذلك ايضا
ولغيره فما ادعيتم في عمومها او صلاحيتها للتمسك
بها في موضع النزاع لاسيما بعد ملاحظة ما
يقترن في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه
علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما

صرنا

صرنا اليه واي اجماع او ضرورة تقضي عنا بان كنا
لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما الا ريب في
انسداد باب العلم به عناد وتهور وهذا
واضح لمن تدبر واما ما ذكره السيد المرتضى
رضي الله عنه في جوابه اولا ان العلم الضروري
بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا
غير حاصل لنا الآن قطعا واعتمادنا في الحكم
بذلك على نقله له نقض لغرضه اذ لم يبلغ الينا
منه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا ان
التكليف بالمحال البين بحاله عندنا ومعلوم
ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة
الى العمل بخبر الواحد الان يستحيل عادة ولمكانه

فى عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة ع لا
يجرى بالنسبة الى زمان عدم الامكان و لقلّ
الوجه فى معلوميّة مخالفة الامامية لغيرهم
فى هذا الاصل تمكنهم فى تلك الاوقات من
تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين
صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع
الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم
ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد ع
بنفسه فى بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان
قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى
شئ تعولون فى الفقه كله واجاب بما حاصله
ان معظم الفقه مذاهب ائمتنا ع

فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه
ولعله الاقل نعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا بيانا طويلا فى بيان حكم
ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه
اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق
ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين
الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان
ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة واجماع
الامامية امر ممتنع فى هذا الزمان واشبا
هه والتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والا
كتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه
ولا نزاع وقد ذكره فى غير موضع من كلامه

بالضرورة

فتستوى الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة
للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية
في الجملة كما حققناه واما مع كون تحصيل العلم
فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل
القطعي عليه ولا حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة
البحث عن قيام الدليل على العمل بخبر الواحد وعدمه
مع ان السيد قد اعترف في جواب مسائل التبانيات بان
اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها
اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق
رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدنا
مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد و
بقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب

وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه
عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى في ما
ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم
والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد
مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم
القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة
على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علماء
المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار
في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم
يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه
لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار
الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء

المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت
القرائن الفاضة لها متيسرة كما اشار اليه
السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد
لظهر عنا الفهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق
من كلام الشيخ عما قلناه بعد ان ذكر عنه ما كان
الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان
عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين فقال وقد ذهب شيخنا
ابو جعفر رحمه الله الى العمل بخبر الواحد العدل
من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا
فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل
بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها

فعند التحقيق

الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل
به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع
الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض و
اشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب
عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه
سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى
اخر ما ذكر هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة
لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ
هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال
الرجال فمن الجائز ان يكون لطلب التكثر القرائن

من انه يعمل بكل خبر [illegible]

وتسهيلاً لسبيل العلم بصدق الخبر للامام
في الوجه الثالث من حجة القول الاول و
كذا اعتنائهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون
رجاء للتواتر وحرصاً عليه وعلى هذا يحمل
روايتهم لاخبار اصول الدين فان القول
على الآحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك
السيد المرتضى على نقلها لجث ظن منهم الاعتماد
عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه
وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة
لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما
في الاخير كفاية ان شاء الله تعالى وللعمل
بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول

التكليف

التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي و
ان كان مميزاً والحكم في المجنون وغير المميز
ظ ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلم
نعرف فيه من الاصحاب مخالفاً وجمهور
اهل الخلاف على ذلك ايضاً ويعزى الى بعض
منهم القبول قياساً على جواز الاقتداء به
وهو بمكان من الضعف بمنع الحكم في المقيس عليه
اولاً وتسليماً لكن الفارق موجود كما يعلم من
قاعدتهم في القدوة وبمنع اصل القياس ثانياً
والمحقق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي
عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق اعتباراً
التكليف خشية من الله تعالى تمنعه عن الكذب و

الصبي اعتبار عمله بانتفاء التكليف عنه فلا
يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا
مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع
وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد
البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث تجتمع بقية
من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل
الضابط وعدم صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية
الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه
لقوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل
للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف
المتاخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم
قبول خبر الكافر كما هو ظ الثالث الايمان و

اشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله
تعم ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه
اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط
ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة
عملت بخبر عبد الله ابن بكير وسماعة وعلي بن
ابي حمزة وعثمن بن عيسى وبما رواه بنو فضال
والطاطريون واجاب المحقق رحمه الله بانا
لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء
والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب
اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي
المذهب وحكى والدي رحمه الله في فوائده على
الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سالت والدي

عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي
عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان
واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان
كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي
على المشهور الرابع العدالة وهي ملكة في النفس
تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر
ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو
المشهور بين الاصحاب وظاهر جماعة منا من
حزبهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب
اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه
قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في

الكشي

الرواية

الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى
عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم
ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى و
نطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على
المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز
التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب
مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد و
القول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب
لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة
والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط
لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو
العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال

ودعوى ... الفسق

انّما هو بين من علم بفسقه او عدالته ولا ريب
انّ تقدّم العلم بالوصف لا يدخل فى حقيقته
ووجوب التثبّت فى الآية معلّق بنفس
الوصف لا بما تقدّم العلم به منه ومقتضى
ذلك ارادة البحث والتفحّص عن حصوله
وعدمه الا ترى انّ قول القائل اعطِ كلَّ بالغ
رَشيدٍ من هذِهِ الجَماعَةِ مَثَلاً دِرْهَماً يقتضى
ارادة السؤال والفحص عن جميع هذين الو
صفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتما
عهما فيه ويؤيّد كون المراد من الآية هذا
المعنى انّ قوله تم اَنْ تصيبوا قوماً بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبّت

اى كراهة ان تصيبوا ومن البيّن انّ الوقوع
فى النّدم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من
قبول اخبار من له صفة الفسق فى الواقع
حيث لا يخرجها عن الكذب ولا مدخليّة لسبق
العلم بحصولها فى ذلك اذا عرفت هذا ظهر
لك انّه يصير مقتضى الاية ح وجوب التثبّت
عند خبر من له هذه الصّفة فى الواقع ونفس الامر
فيتوقّف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضى
بملاحظة نفى الواسطة اشتراط العدالة وبهذا
التّحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية
المجهول لانّه مبنىّ على توسّط الجهالة بين الفسق
والعدالة وقد تبيّن فساده واما قول الشيخ

فلا تعلق له بجريان الواسطة وانّما نظره
فيه الى قضيّة العمل الذى ادّعاه ولو نهض
دليل لاختصصنا به عموم ظاهر الاية لكنّه
مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع
اصل العمل اوّلاً بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج
مدّعيه الى اثباته وبتقدير التنزّل للموافقة
على الحصول يرد الاحتجاج ثانياً بانّ علمهم انّما
يدلّ على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا
مطلقاً ومن الجائز ان يكون العمل منوطاً بانضمام
القرائن اليها لا بمجرّد الاخبار وبقى فى المقام
اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى الواسطة فى محلّ
الحجّة موضع الحاجة وتقريره انّ انتفاء الواسطة

للتقريب

للتقريب الذى ذكر انّما يتمّ فيمن بعُد عهده
عن اوّل زمان التكليف كما هو الغالب و
الواقع فى رواة الاخبار التى يعمل الحاجة
الى هذا البحث فانّ العادة قاضية بعدم انفكاك
من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث
العهد بالتكليف فيمكن فى حقه تحقق الواسطة
بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا
يكون له ملكة تقتضى بها العدالة فانّ ذلك
غير ممتنع وح تثبت الواسطة فلا تقوم
الحجّة باشتراط العدالة مطلقاً وحلّه انّ الواسطة
المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس
الامر ولكن العلم بوجودها متعذّر لانّ

المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا
ريب ان العلم بانتفائها الباطنة ممتنع عادة
بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع
في الآية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق
يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له
لمشاركته الفاسق في عدم الحجز عن الكذب
فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم
لظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر
الفاسق وسيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى
بها الحكم الى كل محل توجد فيه الخامس الضبط و
لا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد
يسهو عن بعض الحديث ويكون مما تتم به فائدته

ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث
ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او
يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع
وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال
فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل
الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح
اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق رحمه الله
فلو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما
صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا
من العاملين بالخبر اشكال يعرف عدالة الراوي
بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر
احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حتى يكون

ذلك ممكنا وهو واضح ومنع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية ممن العالم بها وهل يكفي فيها الواحد ولابد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامها شرعا وما سوى ذلك

يتوقف

يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض فاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم في آية ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط ولا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه

بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام [الشرعية]
عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ
اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على [بعض]
الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط
يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض [الفضلاء]
المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في
الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه
هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك
في هذا الحكم بنحو زيادة الشرط يناسب طريقة
اهل القياس وكانه وقع في كلامهم وتبعهم [عليه]
من غير تامل من لا يعمل بالقياس وقد اتينا [على]
ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية

عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تز[كية]
الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى
اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفا[سق]
في الآية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبو[ل]
الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة
كما بيناه آنفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيا
مهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الآية [على]
وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصو[ل]
التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة
العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول
الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن مورده ان [خبر]
العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضا[ها]

توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض
ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما
سوى العدالة لا ينافي ما ذكرناه وارد على قبول
شهادة العدلين اذ لا علم معها الا ان نقول انه لازم
من قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي
ولا عذر فيه كيف وتخصيصها لازم وان
وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث
ان تزكيته للشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا
من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول
انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا
فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف
في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه وفي

في المقامين ايضا اختلف الناس في قبول الجرح
والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال بعض بالقبول
فيهما وصار آخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب
فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل
ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات
هيّنة ووجوه ركيكة لا نجد في التعرض لذكرها
ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ المتعرض منهم
للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي
استوجهه العلامة رحمه الله هنا انّ المزكي والجارح
ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب
ذكر السبب فيهما وذهب والدي رحمه الله تعالى الى الاطلاق
فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به تحقق العدالة والجرح

ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر
السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج
الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة
مسئلة اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر
الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية
قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا
علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا و
اذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما
امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد
العلامة جمال الدين بن طاوس قدس الله
روحه انه ان كان مع احدهما رجحان حكم
التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والاوجب

التوقف

التوقف وما قاله هو الوجه مسئلة اذا قال
العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته
على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال
العدل لان بناءه على اعتبارها وهو اختيار والدي
رحمه اه وذهب المحقق الى الاكتفاء به بناء و
حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامي
يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه با
لفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من
اهل الامانة ولم يعلم الفسق المانع من القبول
فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان
يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث
فيه كالمجهول هنا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه

العدالة فی الراوی لان الاصحاب لا یحصرون
فی العدول سلمنا لکن التعدیل انما یقبل مع
انتفاء معارضة الجرح له وانما یعلم الحال مع
تعیین المعدل وتسمیته لینظر هل له جارح
اولا ومع الابهام لا یؤمن وجوده والتمسک
فی نفیه بالاصل غیر متوجه بعد العلم بوقوع
الاختلاف فی شان کثیر من الرواة وبالجملة
فلا بد للمجتهد من البحث عن کل ما یحتمل ان یکون
له معارض حتی یغلب علی ظنه انتفاؤه کما سبق التنبیه
علیه فی العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا
عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب کثیرا
من الروایات بالصحة من هذا القبیل لانه فی

الحقیقة

الحقیقة شهادة بتعدیل رواتها وهو بمجرده
غیر کاف فی جواز العمل بالحدیث بل لا بد من مراجعة
السند والنظر فی حال الرواة لیؤمن من معارضة
الجرح اصل لا بد للراوی من مستند یصح له من اجله
روایة الحدیث ویقبل منه بسببه وهو فی
الروایة عن المعصوم بنفسه ظاهر معروف وانما
فی الروایة عن الراوی فله وجوه اعلاها السماع
من لفظه سواء کان بقراءته فی کتابه او باملائه
من حفظه ودونه القراءة علیه مع اقراره به
وتصریحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلک
اجازته روایة کتاب ونحوه ویحکی عن بعض الناس
انکار جواز الروایة بالاجازة ویعزی الی الاکثرین

خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب

وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالا

جازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف

في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله

من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كا

خبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية

السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي

بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط

والتصحيف ونحوها وما هذا شانه لا وجه

للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما

في معناه مقيدا بقوله اجازة يجوز مع القرينة

فلا مانع منه ومثله ات في القراءة على الراوي

لان

لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف

في قوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق

وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من

الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول

الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد

بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه

مقيدا بما ذكر الا المرتضى رضي الله عنه فانه

منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان

كانت مقيدة حيث قال واما قول بعضهم يجب ان

يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام و

يعلم ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة

لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه و

وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي
نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت وهنا من السيد
رحمه الله في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز
اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله
بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد
حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما
قراه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من
المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة رحمه الله
هذا الكلام عن السيد في النهاية ونظر فيه
قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى
لفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه

به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد
تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من
عداه من علمائنا على صحة الاطلاق المقيد على
القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله
في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد المغني
النافي لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي
بما حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ
التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد
عزي الى جمع من العامة القول به وهو الا
عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة في النهاية
انه فهم من كلام السيد المرتضى رضي الله عنه القول
بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا

على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة
فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له
ذلك اجازه له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يجزه ور
يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة
السيد هنا وان افهم ظاهرها القول بنفي
الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها
ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية
بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل
ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل
من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث
على غيره ممن قراه عليه فاقر به حدثني واخبرني
واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال

الصحيح انه اذا قراه عليه واقر له به انه يجوز
ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر
الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره
بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان
معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا واخبر عن
ذلك وهذا كذب لم يخبر وذكر بعد هذا ان لم يجزه ور
المناولة وهي ان يناوله المحدث غيره ويقول
له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري
مجرى ان يقراه عليه ويعترف به له في علمه بانه
حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار
الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا
اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة ف

بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب
الحديث انه في ان الاجازة جارية مجرى ان
يقول في كتاب بعينه هذا حدثني وسماعي
فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد
فاما ان يروي فيقول اخبرني وحدثني فذلك
كذب وسوف هذا الكلام كله كما ترى يدل على
ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى حصول
الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا ونفي حكم
مثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما
عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته — عنده
في التادية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز
العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع

شك

شك يظن منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى
المراد دون القراءة في الامر كذلك وقد عرفته — دلالة م
(جز بقوله وتفاوت عبارته)
فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد
فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة
بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها
معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة
فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها — معاينها
تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل
للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال
سلسلة الاسناد بالنبي والائمة ع وذلك امر
مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان
الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها آت في غيرها

ربما الحق في غيرها

من باب وجوه الرواية عنه لان رعاية الصحيح
والامن من خروج التصحيف وشبهه من انواع
الخلل هو يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه
وذلك ظاهر ويجيء في هذا الباب وجوه اخر مذكورة
في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا
طي ذكرها على عزة اصل يجوز نقل الحديث با
لمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الا
لفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في
افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء
ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم
لبعض اهل الخلاف فيه خلاف ولم يثبت له دليل
يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه

الكليني

الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت
تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه
قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم
ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة
واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى
الى القائل وان لم ينقل اللفظ اذا ارسل العدل
الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه او سقط
ترك ذكر الواسطة ناسيا او ذكرها مبهمة كان
او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي
قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى
عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي

وقال العلامة فى النهاية الوجه المنع الا اذا
عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
كمراسيل محمد ابن ابى عمير من الامامية وكلامه
فى التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الى
المناسبة وحكى فى النهاية القول بالقبول عن
جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن
خالد من علماء الامامية وقال المحقق رحمه
اذا ارسل الراوى الرواية قال الشيخ ان كان
ممن عرف انه لا يروى الا عن ثقة قبلت مطلقا
وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها
معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان
الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض

كما عملت بالمسانيد فما اجاز احدهما اجاز الاخر
هذه عبارة المحقق بلفظها وهى تدل على توقفه
فى الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير
اشعار بالقبول والرد لنا ان شرط القبول معرفة
عدالة الراوى كما تقدم بيانه وهى منتفية فى
موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها
سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا
نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله وغيره
ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل كما فى
هؤلاء انما يروى عمن يعتقد عدالته وذلك غير
كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا
وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يثق

من

منه
القبول ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة
بنه
في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير معرف
ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
بعد
لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندًا الى
اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل
بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان
كان مستنده الى الاستقراء لمراسيله والاطلاع
الا
من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون
العجب
ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه و
ره
ان العلامة رحمه الله ذكر في الاحتجاج على عدم
بنه
في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان
حد
عينه غير معلومة وصفته اولى بالجهالة ولم يو

الاسناد حور

بلغ ... مقابلة
١٢١٣ هـ